الفروق

أو

أنوار البروق في أنواء الفروق

للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ

ومعه

إدرار الشروق على أنواء الفروق

للإمام أبي القاسم قاسم بن عبد الله ابن الشاط المتوفى سنة ٧٢٣هـ

وبحاشية الكتابين

تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية

للشيخ محمد علي بن حسين المكي المالكي

ضبطه وصححه

وضعنا نص «الفروق» في أعلى الصفحات، ووضعنا أسفل منه نص «إدرار الشروق» ووضعنا في أسفل الصفحات «تهذيب الفروق»

الجزء الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar al-Kotob al-Ilmiyah - Publishing House
P.o.box : 11-9424 Beirut - Lebanon
ISBN 2-7451-0057-2
EAN 9782745100573
No 00058
9 782745 100573



(الفرق السادس والأربعون بين قاعدة ما يطلب جمعه وافتراقه، وبين قاعدة ما يطلب افتراقه دون جمعه، وبين قاعدة ما يطلب جمعه دون افتراقه)

المطلوبات في الشريعة ثلاثة أقسام.

القسم الأول: ما يطلب وحده ومع غيره كالإيمان بالله تعالى ورسله، فإنه مطلوب في نفسه، وهو شرط في كل عبادة، والشرط مطلوب الحصول مع المشروط، فالإيمان مطلوب الجمع مع كل عبادة غير أنَّه قد يكتفي منه بالإيمان الحكمي تخفيفاً على العبد، فإنَّ استحضاره في كل عبادة، وفي جميع أجزائها ربما يشق على المكلف، فيكتفي بتقدمه فعلاً، ثم يستصحب حكماً، وكالدعاء مطلوب في نفسه، والسجود في الصلاة مطلوب في نفسه، والجمع بينهما مطلوب وكالتسبيح والتهليل، والتعظيم والإجلال كل منهما مطلوب في نفسه، والركوع في الصلاة مطلوب في نفسه أيضاً، والجمع بينهما أيضاً مطلوب في نفسه ونحو هذه النظائر.

القسم الثاني: وهو ما يطلب منفرداً دون جمعه مع غيره، فاعلم أنَّ المطلوبين في الشريعة قد يكون الجمع بينهما غير مطلوب، وربما كان منهياً عنه، وقد يكون الجمع بينهما مطلوباً كما تقدم مثال هذا القسم قراءة القرآن مطلوبة، والركوع، والسجود مطلوبان، ومع

. . . .

(بسم الله الرحمٰن الرحيم)

وبحمده والصلاة والسلام على من لا نبي من بعده وآله الطاهرين وأصحابه الذين شادوا الدين.

(الفرق السادس والأربعون بين قاعدة ما يطلب جمعه وافتراقه، وبين قاعدة ما يطلب افتراقه دون جمعه، وبين قاعدة ما يطلب جمعه دون افتراقه)

أما أمثلة قاعدة ما يطلب جمعه وإفتراقه فمنها الإيمان بالله تعالى ورسله فإنه مطلوب في نفسه وهو شرط في كل عبادة لأنه هو الأصل في كل تقرب فإن التقرب بالعبادة فرع التصديق بالأمر بها والأصل شرط في تحقق الفرع فالإيمان شرط في كل عبادة والشرط مطلوب الحصول مع المشروط فالإيمان مطلوب الجمع مع كل عبادة غير أنه قد يكتفى منه بالإيمان الحكمي تخفيفاً على العبد فإن استحضاره في كل عبادة وفي جميع أجزائها ربما يشق على المكلف فيكتفى بتقدمه عن العبادة فعلاً ثم يستصحب حكماً ومنها الدعاء والسجود فإن كل واحد منهما مطلوب في نفسه وقد ورد طلب الجمع بينهما في قوله عليه السلام: «أما الركوع فعظموا فيه الرب، وأما السجود فأكثروا فيه من الدعاء فعسى أنْ يستجاب لكم»، ومنها الثناء والتمجيد له تعالى بالتسبيح والتهليل والتعظيم والإجلال، فإنّه مطلوب في نفسه والركوع في الصلاة مطلوب في نفسه أيضاً، وقد ورد طلب الجمع بينهما في نفسه في الحديث المذكور أيضاً، وذلك لوجهين:

ذلك فقد ورد النهي عن الجمع بينهما بقوله عليه السلام: «نهيت أنْ أقرأ القرآن راكعاً، وساجداً» عكس ما ورد في الدعاء مع السجود بقوله عليه السلام: «أما الركوع فعظموا فيه الرب، وأما السجود فأكثروا فيه من الدعاء فعسى أنْ يستجاب لكم».

القسم الثالث: ما يطلب جمعه دون افتراقه فكالركوع مع سجدتين في الصلاة، فإن ذلك مطلوب الجمع، ولم يشرع التقرب بأحدهما منفرداً، وكالوقوف بعرفة مع رمي الجمار كل واحد منهما مطلوب مع الآخر، وليس مطلوباً منفرداً، وكالحلاق مع الحج، أو العمرة ليس قربة على انفراده، والجمع بينهما قربة ونحو ذلك مما يدل الاستقراء عليه، فهذا تمثيل هذه الأقسام، وأما وجه المناسبة في هذه المواطن باعتبار هذه الأحكام، فقد يحصل، وقد لا يحصل فيكون ذلك تعبداً لا يطلع على حكمته، فالإيمان لما كان الأصل في كل تقرب اشترط جمعه ليتحقق التقرب، فإنَّ التقرب بالعبادة فرع التصديق بالآمر بها، والجمع بين الفرع وأصله مناسب، وأما الدعاء مع السجود، والثناء مع الركوع فمبني على قاعدة، وهي إنَّ الله تعالى أمر عباده أنْ يتقربوا إليه على حسب ما جرت العادة به مع الأماثل والملوك، والأكابر، فإنَّ الطاعات كلها، والمعاصي كلها نسبتها إلى الله تعالى نسبة واحدة لا تزيده الطاعات، ولا تنقصه المعاصي، وإنَّما أمر عباده لتظهر منهم الطاعة على حسب ما جرت العادة مع الأكابر، ولذلك لما كان السجود في العبادة أبلغ من الركوع قال عليه السلام: «أقرب ما يكون العبد من ربه إذا كان ساجداً» وكان بذل الدينار أفضل من بذل الدرهم في

....

الأول: أنّ القاعدة لما تقررت بأن الله تعالى أمر عباده أن يتقربوا إليه حسب ما جرت العادة به مع الأماثل والملوك والأكابر إذ نسبة كل من الطاعات والمعاصي إلى الله تعالى واحدة لا تزيده الطاعات ولا تنقصه المعاصي، وقد جرت عادة الناس مع من ذكر أنْ يقدموا الثناء عليهم قبل الطلب منهم تطييباً لقلوبهم وإستعطافاً لأنفسهم ناسب جعل الله سبحانه وتعالى الثناء والتمجيد له في الركوع، وجعل الدعاء في السجود بعد الثناء.

والوجه الثاني: أنّه لما كان السجود في العبادة أبلغ شرعاً من الركوع كما أنّ بذل الدينار صدقة أبلغ في العادة من بذل الدرهم، وأبلغية السجود لأمرين أحدهما الإفراط في القرب من الرب تعالى قال عليه السلام: «أقرب ما يكون العبد من ربه إذا كان ساجداً» وثانيهما: أنه أشق من الركوع لما سيأتي وإرتكاب الأشق في تحصيل المأمور به يدل على المبالغة في الطواعية، فيكون موجباً لمزيد الأجور قال عليه السلام: «أفضل العبادة أحمزها» أي أشقها، وكان الدعاء مخ العبادة، وهو الأصل في الطلب والثناء وسيلة إليه حتى سمى دعاء في قوله ﷺ: «أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة، وأفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلاّ الله» فقد سئل عنه سفيان بن عيينة فقيل له: هذا الثناء فأين الدعاء فأنشد أبيات أمية بن أبي الصلت الثقفي وهي:

أأطلب حاجتي أم قد كفاني ... حباؤك أنّ شيمتك الحباء
إذا أثنى عليك المرء يوماً ... كفاه من تعرضك الثناء

الصدقة لأنه في العادة أبلغ، وارتكاب المشاق في تحصيل المأمور يكون موجباً لمزيد الأجر لأنه في العادة يدل على المبالغة في الطواعية فقال عليه السلام: «أفضل العبادة أحمزها» أي أشقها ولما جرت عادة الناس مع الملوك أنْ يقدموا الثناء عليهم قبل الطلب منهم تطبيباً لقلوبهم، واستعطافا لأنفسهم جعل الله سبحانه وتعالى الثناء والتمجيد له في الركوع، وجعل الدعاء في السجود بعد الثناء، ولهذا المعنى لما سئل سفيان بن عيينة عن قوله عليه السلام: «أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة، وأفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلاّ الله» فقيل له: هذا الثناء، فأين الدعاء؟ فأنشد أبيات أمية بن أبي الصلت الثقفي.

أأطلب حاجتي أم قد كفاني	حباؤك إنَّ شيمتك الحباء
إذا أثنى عليك المرء يوماً	كفاه من تعرضك الثناء
كريم لا يغيره صباح	عن الخلق الجميل، ولا مساء
وعلمك بالحقوق وأنت قدماً	لك الحسب المهذب والوفاء

يعني فلما كان الثناء يحصل من الكريم ما يحصله الدعاء سمي الثناء على الله تعالى دعاء لأنه سبحانه أكرم الآكرمين، وقد جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ دعاء حكاية عن الله تعالى: «إنّه قال: من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين»، فهذا هو وجه المناسبة في الثناء في الركوع والدعاء في السجود، وأما المنع من الجمع بين القراءة والركوع فلأن القراءة جعل لها الشرع موطناً، وهو القيام لأنّه حالة إستقرار يتمكن فيه الفكر

. . . .

كريم لا يغيره صباح	عن الخلق الجميل ولا مساء
وعلمك بالحقوق وأنت قدماً	لك الحسب المهذب والوفاء

يعني فلما كان الثناء يحصل من الكريم ما لا يحصله الدعاء سمى الثناء على الله تعالى دعاء لأنه سبحانه أكرم الأكرمين، وقد جاء في الحديث عن الرسول الله ﷺ حكاية عن الله تعالى: «أنه قال: من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين»، ناسب تقديم الوسيلة في الركوع، وتأخير الدعاء في السجود الذي هو أبلغ وأشق وأفرط في القرب من الرب سبحانه وتعالى، وأما أمثلة قاعدة ما يطلب افتراقه دون جمعه فمنها قراءة القرآن مطلوبة في الشريعة كما أنّ الركوع والسجود مطلوبان كذلك، والجمع بينهما وبين كل واحد منهما غير مطلوب، بل قد ورد النهي عنه بقوله عليه السلام: «نهيت أنْ أقرأ القرآن راكعاً، أو ساجداً»، عكس ما ورد في الدعاء مع السجود في الحديث المتقدم، وذلك لوجهين:

الأول: أن الشرع لما عين الركوع للثناء المحض، والسجود للدعاء المحض ناسب أنْ يعين القيام موطناً للقراءة لأنها قد لا تكون ثناء ولا دعاء لتشتمل الصلاة على جميع أنواع القربات، ولا تختص بنوع معين فتكون حينئذ أفضل الأعمال كما جاء في الحديث أفضل أعمالكم الصلاة.

الوجه الثاني: أنّ الشرع إنما جعل القيام موطناً للقراءة لأنّه حالة استقرار يتمكن فيه الفكر من التأمل لمعاني القراءة، والاتعاظ بوعيدها ووعدها والتفكر في معانيها على اختلافها مع حسن الإقبال على الله تعالى بالمناجاة بخلاف الركوع والسجود لما في الأول من ضيق النفس وضجرها في حالة الانحناء.

من التأمل لمعاني القراءة، والاتعاظ بوعيدها ووعدها والتفكر في معانيها على اختلافها مع حسن الإقبال على الله بالمناجاة، وهذه الأحوال لا تناسب الركوع، والسجود لضيق النفس، وضجرها في حالة الانحناء وانحصار الأعضاء، وحبس النفس، فتناسب المنع من القراءة في هذين الموطنين، ولأنَّ القراءة لها موطن ناسب أنْ تعين بقية المواطن لغيرها من الثناء المحض، والدعاء المحض، فإنّ القراءة قد لا تكون ثناء، ولا دعاء، فتشتمل الصلاة على جميع أنواع القربات، ولا تختص بنوع معين فتكون حينئذ أفضل الأعمال كما جاء في الحديث: «أفضل أعمالكم الصلاة».

وهذه المواطن مناسبة كل واحد منهما لما وضع فيه، فالقراءة في القيام للتمكن، والدعاء في السجود لفرط القرب، والثناء عليه لأنَّه عادة الملوك، وأما كون الركوع لا يتقرب به وحده بخلاف السجدة الواحدة، فإنَّها شرعت قربة في التلاوة، وشكر النعم عند من يرى سجدة الشكر، فإن الشافعي رضي الله عنه يراها دون مالك، فوجه المناسبة في المنع من التقرب بالركوع وحده لم أقف فيه على شيء، ولا يبعد أنه تعبد وكذلك أركان الحج التي لا يتقرب بها منفردة للغالب عليها التعبد بخلاف الطواف، فإنَّه شرع قربة وحده دون السعي، فإنَّه لا يشرع قربة وحده، وإنْ كان قد اشترط مع الطواف صلاة ركعتين،

. . . .

والثاني: من انحصار الأعضاء وحبس النفس، وذلك لا يناسب أحوال القراءة كما أنه إنما جعل الدعاء في السجود لما فيه من فرط القرب، والثناء في الركوع لأنه وسيلة للدعاء ولجريانه على عادة الطلب من الملوك كما علمت ومنها الصوم والصلاة كل واحد منهما طلب التقرب به منفرداً، ولم يطلب الجمع بينهما لقاعدتين.

الأولى: أنه إذا نذر أنْ يصلي صائماً لم يلزمه ذلك، والقاعدة الثانية أنّ النذر لا يؤثر إلا في مندوب فلما لم يؤثر النذر في وجوب الصوم مع الصلاة كما أثر في وجوبه مع الاعتكاف إذا نذره دل ذلك على أنَّه ليس بمطلوب مع الصلاة، وإنْ كان كل واحد منهما مطلوباً في نفسه، وأنه مطلوب مع الاعتكاف فمن هنا ظهر صحة قول القائل لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف لما كان شرطاً له بالنذر كالصلاة لكنه إذا نذر أن يعتكف صائماً لزمه ذلك، ووجب الصوم فافهم، وأما أمثلة قاعدة ما يطلب جمعه دون افتراقه فمنها الركوع مع سجدتين في الصلاة، فإن ذلك مطلوب الجمع، ولم يشرع التقرب بأحدهما منفرداً قال الأصل ما معناه لأنه لم يشرع قربة إلاّ السجدة الواحدة في التلاوة، وكذا في شكر النعم عند الشافعي دون مالك، ولم أقف على وجه المناسبة في المنع من التقرب بالركوع وحده، ولا يبعد أنه تعبد ومنها الوقوف بعرفة مع رمي الجمار كل واحد مطلوب مع الآخر، وليس مطلوباً منفرداً.

ومنها السعي مع الطواف في حج أو عمرة قربة، وليس هو بانفراده قربة ومنها الحلاق مع الحج أو العمرة قربة، وليس هو بانفراده قربة قال الأصل، والغالب على أركان الحج التي لا يتقرب بها منفردة أي كالوقوف بعرفة، والسعي وكذا الحلاق على القول بركنيته التعبد بخلاف الطواف، فإنه شرع قربة وحده، وإنْ كان قد إشترط معه صلاة ركعتين.

وعلى هذه القواعد، والفروق انبنى قول القائل: لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف لما صار شرطاً له بالنذر كالصلاة لكنه إذا نذر أن يعتكف صائماً لزمه ذلك، ووجب الصوم وصحة هذا الكلام مبني على قاعدتين.

القاعدة الأولى: أنَّ النذر لا يؤثر إلاّ في مندوب، ولما أثر النذر في وجوب الصوم مع الاعتكاف إذا نذره دلّ ذلك على أنّه مطلوب أنْ يجمع بينهما، والقاعدة الثانية إنّه إذا نذر أنْ يصلي صائماً لم يلزمه ذلك الجمع بين الصلاة والصوم غير مطلوب، وإنْ كان كل واحد منهما مطلوباً في نفسه، فلذلك لم يؤثر النذر في الجمع بين الصلاة والصوم.

(الفرق السابع والأربعون بين قاعدة المأمور به يصح مع التخيير، وقاعدة المنهي عنه لا يصح مع التخيير)

وسر الفرق بين هاتين القاعدتين إنَّ المأمور به مع التخيير كخصال الكفارة يكون الأمر فيه منعلقاً بمفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينهما لصدقه على كل واحد منها، فيكون المشترك متعلق الأمر، ولا تخيير فيه والخصوصيات هي متعلق التخيير، ولا وجوب فيها، فمفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها لا يجوز تركه البتة لأن تركه بترك الجميع، وهو خلاف الإجماع، والخصوصيات متعلق التخيير، ولا وجوب فيها لأنه لا يجب عليه عين العتق، ولا عين الكسوة، ولا عين الإطعام، بل له ترك كل واحدٍ من هذه الخصوصيات بفعل الآخر، ويخرج عن العهدة بفعل المشترك في أيها شاء، فإنَّ أعتق حصل مفهوم

قال:

(الفرق السابع والأربعون بين قاعدة المأمور به يصح مع التخيير وقاعدة المنهي عنه لا يصح مع التخيير، وسر الفرق بين هاتين القاعدتين إن المأمور به مع التخيير كخصال الكفارة يكون الأمر فيه متعلقاً بمفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها)

قلت: في قوله إن الأمر في خصال الكفارة متعلق بإحدها صحيح، وقوله: الذي هو قدر مشترك

ومنها غير ذلك مما يدل الاستقراء عليه والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السابع والأربعون بين قاعدة المأمور به يصح مع التخيير، وقاعدة المنهي عنه لا يصح مع التخيير)

على ما زعم الأصل أنه فرق بينهما المعتزلة دون الأصحاب، وإنَّ مذهب المعتزلة هو الحق وبين غيره بما قال ابن الشاط أنه هو المحال عقلاً وإنَّ ما حكاه عن المعتزلة باطل، والصحيح ما حكاه سيف الدين عن الأصحاب فانظرهما، والصواب عدم الفرق بينهما أصلاً لا عند المعتزلة، ولا عند الأصحاب أما المعتزلة، فإنهم وإنْ إختلفوا في أنَّ الأمر، أو النهي بواحد مبهم من أشياء معينة هل يوجب، أو يحرم الكل فيثاب بفعل الكل أو تركه ثواب فعل واجبات، وترك محرمات ويعاقب بترك الكل، أو فعله عقاب ترك

أحدها الذي هو قدر مشترك بينها وكذلك إنْ كسا أو أطعم وأما النهي عن المشترك الذي هو مفهوم أحدها، فالقاعدة أنّ النهي متى تعلق بمشترك حرمت أفراده كلها فإذا حرم الله تعالى مفهوم الخنزير حرم كل خنزير، أو مفهوم الخمر حرم كل الخمر والسبب في ذلك أنه لو دخل فرد في الوجود لدخل في ضمنه المشترك، فيلزم المحذور، وكذلك يلزم من تحريم المشترك تحريم جميع الأفراد. ولا يلزم من إيجاب المشترك إيجاب كل فرد بسبب

بينها ليس بصحيح فإنّه ليس مفهوم أحد الأمور إلا واحد منها مبهماً غير معين لا الحقيقة المشترك فيها ولو تعلق الوجوب بالحقيقة من حيث هي تلك الحقيقة للزم شمول الوجوب لكل شخص مما فيه تلك الحقيقة وليس الأمر كذلك، وقوله: لصدقِهِ على كل واحد منها قلت لا يلزم من صدقه على كل واحد منها أن يراد به الحقيقة المشترك فيها.

قال: (فيكون المشترك متعلق الأمر ولا تخيير فيه)

قلت: قد تبين أن متعلق الأمر ليس المشترك.

قال: (والخصوصيات هي متعلق التخيير ولا وجوب فيها)

قلت: ذلك صحيح أنْ أراد من حيث تعين كل واحد منها وأنْ أراد أنها متعلق التخيير من حيث دخولها تحت المشترك، فلا وذلك أنه لا يخلو أنّ تعتبر الحقيقة الشاملة لأنواع الكفارة وشبهها من حيث تلك الحقيقة، أو لا فإنْ إعتبرت من حيث هي تلك الحقيقة، فلا تعلق للوجوب بها، وأنْ لم تعتبر من حيث هي تلك الحقيقة، فلا يخلو أنّ الأنواع من حيث هي تلك الأنواع أو لا فإنْ اعتبرت من حيث هي تلك الأنواع فلا تعلق للوجوب بها، وانْ لم تعتبر من حيث هي تلك الأنواع، بل من حيث كل واحد قسط من تلك الحقيقة، فلا يخلو أنْ تعتبر من حيث مجموعها أو لا فإنْ اعتبرت من حيث مجموعها فلا تعلق للوجوب بها وانْ لم تعتبر من حيث مجموعها بل من حيث آحادها، فلا يخلو أنْ تعتبر من حيث تعينها، أو لا فانْ اعتبرت من حيث تعينها فلا تعلق للوجوب بها، وإنْ لم تعتبر من حيث تعينها لكن اعتبرت من حيث إبهامها فهي متعلق الوجوب من هذا الوجه لا غير.

قال: (فمفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها لا يجوز تركه البتة لأن تركه بترك الجميع وهو خلاف الإجماع إلى قوله: بل ترك له كل واحد من هذه الخصوصيات بفعل الآخر)

واجبات وفعل محرمات، ويسقط فعل الكل الواجب، أو تركه بفعل أو ترك واحد منها، أو الواجب في ذلك أو المحرم في ذلك واحد منها معين عند الله تعالى، ويسقط طلب الفعل، أو الترك في الواجب، أو المحرم بفعله أو فعل غيره منها أو بتركه، أو ترك غيره منها أو الواجب، أو المحرم في ذلك ما يختاره المكلف للفعل، أو للترك منها بأن يفعله، أو يتركه دون غيره، وإنْ اختلف باختلاف اختيار المكلفين إلاّ أنهم اتفقوا على نفي إيجاب، أو تحريم واحد لا بعينه لما قالوا من أنّ تحريم الشيء أو إيجابه لما في فعله أو تركه من المفسدة التي يدركها الفعل، وإنما يدركها في المعين.

وأما الأصحاب، فإنهم اتفقوا على أنّ الأمر، أو النهي بواحد مبهم من أشياء معينة يوجب، أو يحرم واحد منها لا بعينه، وهو القدر المشترك بينهما في ضمن أي معين منها لأنه المأمور به، أو المنهي عنه، وتعرف هذه المسألة على جميع الأقوال بالواجب المخير، والمحرم المخير لتخيير المكلف في الخروج عن عهدة

أنَّ المطلوب هو تحصيل تلك الماهية المشتركة وإذا حصل فرد منها حصلت في ضمنه واستغنى عن غيره، فلذلك لا يلزم من إيجاب المشترك إيجاب أفراده كلها، فصح التخيير مع الأمر بالمشترك، ولم يصح التخيير مع النهي عن المشترك فهذا هو سر الفرق.

قلت: ما قاله هنا صحيح غير قوله فمفهوم أحدها الذي هو مشترك فإن مفهوم أحدها ليس المشترك بل واحد غير معين مما في المشترك.

قال: **(ويخرج عن العهدة بفعل المشترك في أيها شاء)**

قلت: هذا صحيح.

قال: **(فإن أعتق حصل مفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها وكذلك ان كسا أو أطعم)**

قلت: ليس أحدها هو القدر المشترك، بل مبهم غير معين مما فيه المشترك.

قال: **(وأما النهي عن المشترك الذي هو مفهوم أحدها)**

قلت: قد تقدم مراراً أنَّ مفهوم أحدها ليس المشترك.

قال: **(فالقاعدة تقتضي أن النهي متى تعلق بمشترك حرمت أفراده كلها ولذلك يلزم من تحريم المشترك تحريم جميع الأفراد)**

قلت: ذلك صحيح.

قال: **(ولا يلزم من إيجاب المشترك إيجاب كل فرد بسبب أنَّ المطلوب هو تحصيل تلك الماهية المشتركة إلى قوله فهذا هو سر الفرق)**

قلت: ما قاله هنا غير مسلم ولا صحيح، بل يلزم من إيجاب المشترك أيجاب كل فرد مما فيه المشترك إذا كان المقصود تحصيل تلك الماهية المشتركة، وإنما لا يلزم إيجاب كل فرد مما فيه المشترك إذا كان المقصود تحصيل شيء مما فيه المشترك.

قال: **(فإن قلت: إلى قوله فهذه صور كلها تدل على الجمع بين النهي وبين التخيير)**

قلت: ما أورد عليه من السؤال، وارد. قال: **(قلت: هذا محال عقلاً، ومن المحال عقلاً أن يفعل الإنسان فرداً من جنس، أو نوع، أو كلي مشترك من حيث الجملة، ولا يفعل ذلك المشترك، إلى قوله والتخيير مع النهي عن المشترك محال عقلاً)**

الواجب، أو المحرم بأي من الأشياء يفعله أو يتركه، وإنْ لم يكن من حيث خصوصه واجباً أو محرماً عند الأصحاب، بل واحد لا بعينه هذا خلاصه ما في جمع الجوامع مع شرح المحلي، ومفاد ذلك أنَّ الخلاف بين قول الأصحاب، وبين القول الأول من أقوال المعتزلة المذكورة معنوي، وعليه جماعة من الأصوليين كالآمدي، وابن الحاجب والعضد قال السعد وهو مذهب بعض المعتزلة فيثاب ويعاقب على كل واحد، ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أنَّ الواجب قد يسقط بدون الأداء وذلك لأنَّ الأمر تعلق بكل منها بخصوصه على أوجه الاكتفاء بواحد منها قلنا إنْ سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر، وذهب الإمام الرازي، وإمام الحرمين وجماعة إلى أنه لفظي بناء على تفسير أبي الحسين للقول الأول من أقوال المعتزلة المذكورة بأنه لا يجوز الإخلال بجميعها، ولا يجب الأتيان به، وللمكلف أنْ يختار أياً ما كان، فهو بعينه مذهب أهل السنة والخلف لفظي لأنهم إنما قالوا بوجوب الكل بهذا المعنى فراراً من القول

فإنْ قلت قد وقع النهي مع التخيير في الأختين، فإنّ الله تعالى حرم عليه إحداهما لا بعينها، ولا نعني بتحريم المشترك إلاّ ذلك، وحرم الأم، وابنتها من غير تعيين وأوجب إحدى الخصال في الكفارة، وإذا وجبت واحدةً لا بعينها، فهذه صور كلها تدل على الجمع بين النهي، وبين التخيير.

قلت: ان أراد بقوله ولا يفعل ذلك المشترك الحقيقة من حيث هي تلك الحقيقة، فليس صحيح فكيف ومن قاعدة من يثبت ذلك أنه لا وجود له في الأعيان، وانْ أراد بقوله لا يفعل ذلك المشترك أنْ لا يفعل شيئاً مما فيه الحقيقة، فقوله صحيح ولا يتناول محل النزاع.

قال: (وأما ما ذكرتموه من الصور فوهم أما الأختان والأم وإبنتها فلأن ذلك التحريم إنما تعلق بالمجموع عيناً لا بالمشترك بين الأفراد، ولما كان المطلوب أنْ لا تدخل ماهية المجموع الوجود والقاعدة العقلية أنّ عدم الماهية يتحقق بأي جزء كان من أجزائها لا بعينه فلا جرم أي أخت تركها خرج عن عهدة النهي عن المجموع)

قلت: ما قاله هنا ليس بصحيح فإنه لا يخلو أنْ يريد بالنهي عن المجموع النهي عن الجمع أو يريد بذلك النهي عن الجملة، فإنْ أراد الثاني فقوله ليس بصحيح، فإنه يلزم من النهي عن الجملة النهي عن آحادها، وانْ أراد الأول وهو النهي عن الجمع، فإنه يلزم منه النهي عن كل واحد مبهم، وهو قول خصمه فقد لزمه ما أنكر.

قال: (لا لأنه نهي عن المشترك)

قلت: لو كان نهياً عن المشترك لزم منه النهي عن كل واحد.

قال: (بل لأنّ الخروج عن عهدة المجموع يكفي فرد من أفراد ذلك المجموع)

قلت: إنما يكفي ذلك إذا كان المراد بالمجموع الجمع لا إذا كان المراد بالمجموع الجملة.

قال: (فهذا هو السبب لا لأنّ التحريم تعلق بواحدة لا بعينها، بل تعلق بالمجموع ويخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها)

قلت: قد سبق أنه لا يخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها إلا إذا كان المراد تحريم الجمع لا إذا كان المراد بالمجموع تحريم الجملة.

بوجوب واحد مبهم لأن العقل لا يدرك فيه مصلحة بناء على عقيدتهم من التحسين، والتقبيح وإن العقل يدرك الأحكام قبل الشرع، وإلى هذا يشير العلامة أبو إسحاق في الموافقات حيث قال، وكل مسألة في أصول الفقه ينبى عليها فقه إلاّ أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير فإنّ كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام في أصول الفقه له تقرير أيضاً، وهو هل الوجوب، أو التحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الأعيان، أو إلى خطاب الشارع المراد قال الشربيني، وأشار المحلي بقوله وهو القدر المشترك بينها إلى الإبهام في الواجب أي والمحرم وبقوله في ضمن أي معين إلى التعين في المخير فيه، ثم أنّ القدر المشترك بينها أعني ذلك المفهوم من حيث تعين المشترك فيه معين، فالواجب معين فاندفع القول بأنه كلف بغير معين وأما خصوصية كل واحد، فهو مخير فيه لا واجب، فلا يلزم فيه

قلت هذا محال عقلاً ومن المحال عقلاً أن يفعل الإنسان فرداً من جنس، أو نوع أو كلي مشترك من حيث الجملة، ولا يفعل ذلك المشترك المنهى عنه لأنَّ الجزئي فيه الكلي بالضرورة، وفاعل الأخص فاعل الأعم، فلا سبيل إلى الخروج عن العهدة في النهي إلاً بترك كل فرد، والتخيير مع النهي عن المشترك محال عقلاً، وأما ما ذكرتموه من الصور فوهم أما الأختان والأم وابنتها، فلأنَّ ذلك التحريم إنما تعلق بالمجموع عيناً لا بالمشترك بين الأفراد، ولما كان المطلوب إنْ لا تدخل ماهية المجموع الوجود، والقاعدة العقلية أنَّ عدم الماهية يتحقق بأي جزء كان من أجزائها لا بعينه، فلا جرم أي أخت تركها خرج عن عهدة النهي عن المجموع لا لأنه نهي عن المشترك بل لأن الخروج عن عهدة المجموع يكفي فيه فرد من أفراد ذلك المجموع فهذا هو السبب لا لأنّ التحريم تعلق بواحدة لا بعينها، بل تعلق بالمجموع، فيخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها، فتأمل هذا الفرق فخلافه محال عقلاً والشرع لا يرد بخلاف العقل، ولا بالمستحيلات وكذلك نقول في خصال

قال: (فتأمل الفرق فخلافه محال عقلاً)

قلت: ما اختاره هو المحال عقلاً وما خالفه هو الجائز عقلاً.

قال: (والشرع لا يرد بخلاف العقل ولا بالمستحيلات)

قلت: ذلك صحيح ولا يلزم منه مقصوده.

قال: (وكذلك نقول في خصال الكفارة لما أوجب الله تعالى المشترك حرم ترك الجميع لأنه يستلزم ترك المشترك)

التكليف بغير معين هذا هو الحق في الحل الذي بينه العضد بما توضيحه أنَّ الذي وجب وهو الواحد المبهم أعني هذا المفهوم الكلي لم يخير فيه إذ لا يجوز تركه البتة، والتخيير إنما هو في كل واحد من المعينات، وإنْ كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدها مبهماً، فليس معنى الواجب المخير أنه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر إلى الفهم من هذه العبارة، بل معناه الواجب الذي خير في أفراده، وتعدد ما صدق عليه أحدها إذا تعلق به الوجوب والتخيير يأبى كون متعلق الوجوب والتخيير واحداً كما لو حرم واحداً من الأمرين وأوجب واحداً فإنَّ معناه أيهما فعلت حرم الآخر، وأيهما تركت وجب الآخر والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز.

وإنما الممتنع التخيير بين واجب بعينه كالصلاة، وأكل الخبز كلام الشربيني وكذلك يمتنع التخيير بين أفراده المشترك لا فرق بين كونه المأمور به، أو النهي عنه كمفهوم الخنزير، أو مفهوم الخمر، وكمفهوم صوم رمضان خلافاً للأصل لأنه كما يلزم من تحريم المشترك تحريم جميع أفراده ككل خنزير، وكل خمر كذلك يلزم من إيجاب المشترك إيجاب جميع أفراده ككل صوم رمضان بعام من الأعوام قال ابن الشاط: وإذا كان المقصود تحصيل تلك الماهية المشتركة لزم من إيجاب المشترك إيجاب كل فرد مما فيه المشترك، وإنما لا يلزم إيجاب كل فرد مما فيه المشترك إذا كان المقصود تحصيل شيء مما فيه المشترك أي كإيجاب واحد مبهم من خصال كفارة اليمين، فإنَّ في آيتها الأمر بذلك تقديراً أي معنى إذ هي خبر بمعنى الأمر لما علمت من

الكفارة لما أوجب الله تعالى المشترك حرم ترك الجميع لأنّه يستلزم ترك المشترك فالمحرم ترك الجميع لا واحدة بعينها من الخصال، فلا نجد نهياً على هذه الصورة إلا وهو متعلق بالمجموع لا بالمشترك، فتأمل ذلك، فلذلك صحّ التخيير في المأمور به، ولم يصح في المنهى عنه وإنما يقع في الخروج عن عهدته لا في أصل النهي فتأمل ذلك.

قلت: لو أوجب الله تعالى المشترك لما جاز ترك شيء مما فيه المشترك.

قال: **(فالمحرم ترك الجميع لا واحدة بعينها من الخصال)**

قلت: إذا كان المحرم ترك الجميع لزم منه تحريم ترك واحدة لا بعينها.

قال: **(فلا نجد شيئاً على هذه الصورة إلا وهو متعلق بالمجموع لا بالمشترك)**.

قلت: قد سبق أنه إذا كان متعلقاً بالمجموع أي بالجملة فإنْ كان الوجوب، فلا بد من فعل كل واحد من آحادها وإنْ كان التحريم، فلا بد من ترك كل واحد من آحادها.

قال: **(فتأمل ذلك فلذلك صح التخيير في المأمور به، ولم يصح في النهى عنه وإنما يقع في الخروج عن عهدته لا في أصل النهي)**

أنَّ كل فرد مما فيه المشترك هو متعلق التخيير، فلا يتعلق به الإيجاب، بل إنما يتعلق الإيجاب بواحد مبهم منها، وهو المفهوم الكلي المشترك بينها، وإنْ كان كل واحد منها يتأدى به الواجب من حيث أنه يتضمن الواجب الذي هو مفهوم أحدها مبهماً، فكون المقصود تحصيل شيء مما فيه المشترك إنما هو من حيث لا يتأدى الواجب إلاّ به لا من حيث نفس الواجب لوجهين:

الأول: أنه كيف يكون هو نفس الواجب، وهو متعلق التخيير.

الثاني: أنه لو كان هو نفس الواجب لكان هو بعينه مذهب بعض المعتزلة من أنَّ الواجب في ذلك ما يختاره المكلف للفعل من أي واحد منها بأن يفعله دون غيره، وإنْ اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأي منها يفعل فيرد عليه حينئذ قول المحلي أنَّ الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها لا لخصوصه أي كونه مختار المكلف للقطع باستواء المكلفين في الواجب عليهم إنتهى على أنَّ القول بمراعاة الخصوصية نظراً لتأدي الواجب، وهو المشترك بها المبني عليه الخلاف بين أهل السنة في أنَّ محل ثواب الواجب الذي هو المشترك بينها هل هو الأعلى، أو الأول أو الأحد، ومحل العقاب هل هو الأدنى أو الأحد خلاف التحقيق والتحقيق المأخوذ من أنَّ الواجب لا يختلف باختلاف المكلفين أنَّ محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث أنه أحدها، ولا نظر إلى خصوصية ما وقع لأنه حتى بعد الوقوع لم يزل من حيث تلك الخصوصية مخيراً، وإلاّ لأختلف الواجب باختلاف المكلفين، ولا قائل به على الأصح الذي التفريع عليه وكذا يقال في كل من الزائد على ما يتأتى به الواجب منها أنه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوصه لأنَّ الكلام في مقتضى الأمر بواحد مبهم، ومقتضاه الثواب على القدر المشترك وأما خصيصية المتعلق، وما فيه من الزيادة فيثاب عليها من حيث دخولها في الأمر بفعل الخير ثواب المندوب كما في المحلي، والشربيني وكما لا يلزم إيجاب كل فرد مما فيه المشترك إذا كان المقصود تحصيل شيء مما فيه المشترك بناء على القول بمراعاة الخصوصية نظراً لتأدي الواجب، وهو المشترك بها أو تحصيل المشترك الذي هو أحدها بناء على التحقيق.

مع أنّ الشيخ سيف الدين في الأحكام له الموضوع في أصول الفقه حكى عن أصحابنا صحة النهي مع التخيير كالأمر، وحكى عن المعتزلة منعه، والحق مع المعتزلة في هذه المسألة دون أصحابنا إلاّ أنْ يريدوا التخيير في الخروج عن العهدة كما تقدم، فلا يبقى خلاف بين الفريقين.

قلت: قد تأملت ذلك وصح ذلك التخيير في النهي كما صح في الأمر ووقع في الخروج عن العهدة في أصل النهي.

قال: **(فتأمل ذلك مع أنّ الشيخ سيف الدين في الأحكام له في أصول الفقه يحكي عن أصحابنا صحة النهي مع التخيير كالأمر وحكى عن المعتزلة منعه)**

قلت: ما حكاه سيف الدين صحيح، وقول الأصحاب صحيح وقول المعتزلة باطل.

قال: **(والحق مع المعتزلة في هذه المسألة إلى آخر ما قاله في ذلك)**

قلت: قد سبق أنّ الأمر بعكس ما قال، وإنّ الصواب مع الأصحاب.

كذلك لا يلزم تحريم كل فرد مما فيه المشترك كما في نحو لا تتناول السمك، أو اللبن أو البيض إذا كان المقصود ترك شيء مما فيه المشترك بناء على القول بمراعاة الخصوصية نظراً لتأدي ترك المحرم، وهو المشترك بها أو ترك المشترك الذي هو أحدها من حيث أنه أحدها في ضمن أي معين منها بناء على التحقيق، فعلى المكلف تركه في أي معين منها، وله فعله في غيره إذ لا مانع من فعل الغير لأن المحرم واحد فتحريم واحد لا بعينه ليس من باب عموم السلب، بل من باب سلب العموم فيتحقق في واحد فليس النهي كالنفي، ويقاس على التحريم الكراهة إلاّ في العقاب كما في المحلي والشربيني وبالجملة، فلا فرق بين كون الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة يوجب واحداً منها لا بعينه عند الأصحاب، ولا يوجبه عند المعتزلة بل إنما يوجب الكل، ويسقط بواحد أو واحد منها معيناً عند الله أو ما يختاره المكلف للفعل على الخلاف المتقدم، وبين كون النهي بواحد مبهم من أشياء معينة يحرم واحداً منها لا بعنيه عند الأصحاب، ولا يحرمه عند المعتزلة، بل إنما يحرم الكل، ويسقط بترك واحد أو واحد منها معيناً عند الله، أو ما يختاره المكلف للترك على الخلاف المتقدم نعم فرق بعض المعتزلة بينهما بأنّ اللغة لم ترد بصيغة من النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر بواحد مبهم من أشياء معينة قال وقوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾، نهى عن طاعتهما إجماعاً أي وليس نهياً عن طاعة واحد مبهم منهما حتى يقال إنه صيغة من النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة وردت بها اللغة لكن رد المحلي هذا الجواب بما حاصله أنّ هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد مبهم، فهي طريق لذلك، ولا ينافي ذلك صرفها عن ظاهرها بالإجماع فقد ثبت ورود اللغة بذلك الطريق غاية الأمر أنه منع من حملها على معناها الأصلي مانع فافهم هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام.

وإنْ أردت زيادة توضيحه فعليك بشرح المحلي على جمع الجوامع وحواشيه والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق الثامن والأربعون بين قاعدة التخيير الذي يقتضي التسوية، وبين قاعدة التخيير الذي لا يقتضي التسوية بين الأشياء المخير بينها)

جمهور الفقهاء يعتقدون أنّ صاحب الشرع، أو غيره إذا خير بين أشياء يكون حكم تلك

قال:

(الفرق الثامن والأربعون بين قاعدة التخيير الذي يقتضي التسوية بين الأشياء المخير فيها وبين قاعدة التخيير الذي لا يقتضي التسوية إلى قوله وتخيير لا يقتضيه)

قلت: الصحيح ما اعتقده جمهور الفقهاء وسطر في كتب الفقه وأصوله دون ما اختار هو وارتضاه.

قال: (وتحرير الفرق بين القاعدتين إلى قوله بذكر أربع مسائل)

قلت: ما قاله هنا مجرد دعوى.

قال: (المسألة الأولى تخييره تعالى بين خصال الكفارة في الحنث اقتضى ذلك التسوية في الحكم وهو الوجوب في المشترك بينها وهو مفهوم أحدها)

قلت: قد سبق ما فيه.

قال: (والتخيير في الخصوصيات وهو العتق والكسوة والإطعام)

قلت: ذلك صحيح.

قال: (فالمشترك متعلق الوجوب من غير تخيير)

قلت: لو كان المشترك متعلق الوجوب لوجب الجميع بل متعلق الوجوب واحد غير معين.

قال: (والخصوصيات متعلق التخيير من غير إيجاب وعلى كل تقدير فحكم كل خصلة من الخصال حكم الخصلة الأخرى لأنها أمور متباينة)

قلت: ما قاله من أنّ الخصوصيات متعلق التخيير، وأنّ حكم كل خصلة حكم الأخرى صحيح لا ما قاله من أنّ ذلك لكونها أموراً متباينة.

(الفرق الثامن والأربعون بين قاعدة التخيير الذي يقتضي التسوية، وبين قاعدة التخيير الذي لا يقتضي التسوية بين الأشياء المخير بينها)

على ما اختاره الأصل وارتضاه من تحقق هاتين القاعدتين خلافاً لما هو مسطور في كتب الفقه وأصوله، واعتقده جمهور الفقهاء من أنّ صاحب الشرع أو غيره إذا خير بين أشياء يكون حكم تلك الأشياء واحداً، وإنه لا يقع التخيير إلاّ بين واجب وواجب أو مندوب ومندوب، أو مباح ومباح قال: وتحرير الفرق بينهما أنّ التخيير متى وقع بين الأشياء المتباينة كما في تخييره تعالى بين خصال الكفارة في الحنث إقتضى ذلك التسوية في الحكم، وهو الوجوب في المشترك الذي هو مفهوم أحدها والتخيير في الخصوصيات التي هي العتق والكسوة، والإطعام لأنها أمور متباينة، فالمشترك متعلق الوجوب من غير

الأشياء واحداً، وأن لا يقع التخيير إلاَّ بين واجب، وواجب أو مندوب ومندوب، أو مباح ومباح وكذلك هو مسطور في كتب أصول الفقه، وليس الأمر كذلك، بل هنالك تخيير يقتضي التسوية، وتخيير لا يقتضيها وتحرير الفرق بين القاعدتين أنّ التخيير متى وقع بين الأشياء المتباينة وقعت التسوية، أو بين الجزء والكل، أو أقل أو أكثر لم تقع التسوية، ويتضح لك هذا الفرق بذكر أربع مسائل.

(المسألة الأولى) تخييره تعالى بين خصال الكفارة في الحنث اقتضى ذلك التسوية في الحكم، وهو الوجوب في المشترك بينها، وهو مفهوم أحدها، والتخيير في الخصوصيات وهو العتق والكسوة، والإطعام، فالمشترك متعلق الوجوب من غير تخيير، والخصوصيات منغلق التخيير من غير إيجاب، وعلى كل تقدير فحكم كل خصلة من الخصال حكم الخصلة الأخرى لأنها أمور متباينة.

قال: (المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿يا أيها المزمل﴾ إلى قوله: ومع ذلك فالثلث واجب لا بد منه، والنصف والثلثان مندوبان يجوز تركهما، وفعلهما أولى)

قلت: ليس الثلث واجباً من حيث هو ثلث، ولو كان ذلك واجباً معيناً، وليس النصف والثلثان مندوبين ولو كان ذلك لجاز تركهما مطلقاً، وليس كذلك، بل يجوز تركهما إلا عند قيام الثلث.

قال: (فقد وقع التخيير بين الواجب، والمندوب بسبب أن التخيير وقع بين أقل وأكثر)

قلت: لم يقع التخيير بين الواجب والمندوب وليس كون التخيير وقع بين أقل، وأكثر سبباً في ذلك.

قال: (فهذا مفارق للتخيير بين خصال الكفارة)

قلت: ليس مفارقاً للتخيير بين خصال الكفارة، بل هما سواء إلا عند من إعتراه الغلط، فتوهم أنّ الجزء المنفرد المنفصل هو الجزء المجتمع المتصل.

تخيير والخصوصيات متعلق التخيير من غير إيجاب، ومتى وقع أي التخيير بين الجزء والكل كما في قوله تعالى ﴿فليس عليكم جناح أن تقتصروا من الصلاة﴾ [النساء: ٤] الآية فإن التخيير فيها وقع بين جزء وهما ركعتان وكل وهي أربع ركعات، أو بين الأقل والأكثر كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها المزمل قم الليل إلاّ قليلا نصفه أو أنقص منه قليلاً أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً﴾ [المزمل: ٧٣]، فإنّ التخيير وقع فيها بين الأقل والأكثر قال بعض العلماء خيره الله تعالى بين الثلث والنصف والثلثين لأن قوله تعالى: ﴿أو أنقص منه قليلاً﴾ [المزمل: ٧٣]، أي أنقص من النصف والمراد الثلث أو زد عليه أي على النصف السادس، فيكون المراد الثلثين، وكما في التخيير الذي أجمعت الأمة عليه لصاحب الدين على المعسر بين النظرة، والإبراء، فإنّ الإبراء لما كان يتضمن النظرة وترك المطالبة صار التخيير بينه وبين النظرة من باب التخيير بين الأقل والأكثر إقتضى ذلك عدم التسوية في الحكم ألا ترى أنّ الله تعالى خير المسافر في الآية الأولى بين ركعتين، وهما واجبتان جزماً لأنه لا يجوز تركهما إجماعاً، وبين الزائد عليهما، وهو ليس بواجب لأنه يجوز تركه وما يجوز تركه لا يكون واجباً فوقع التخيير بين الواجب، وما ليس بواجب على خلاف

(المسألة الثانية) قوله تعالى: ﴿يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا نصفه، أو أنقص منه قليلاً أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا﴾ [المزمل: ٧٣]، قال بعض العلماء: خيره الله تعالى بين الثلث، والنصف، والثلثين لأنّ قوله تعالى: ﴿أو انقص منه قليلاً﴾ [المزمل: ٧٣]، أي أنقص من النصف والمراد الثلث، أو زد عليه أي على النصف والمراد بالزيادة على النصف السدس، فيكون المراد الثلثين كذا وقع في تفسير هذه الآية وهذا تخيير وقع ثلاثة أشياء كخصال الكفارة، ومع ذلك، فالثلث واجب لا بدّ منه والنصف والثلثان مندوبان يجوز تركهما، وفعلهما أولى فقد وقع التخيير بين الواجب، والمندوب بسبب أنّ التخيير وقع بين أقل، وأكثر والأقل جزء، فهذا مفارق للتخيير بين خصال الكفارة فتأمله فهو لا يكاد يخطر بالبال إلاّ أنّ التخيير يقتضي التسوية مطلقاً.

(المسألة الثالثة) قوله تعالى: ﴿فليس عليكم جناح أنْ تقصروا من الصلاة﴾ [النساء: ٤]،

قال: (فتأمله فهو لا يكاد يخطر بالبال إلا أنّ التخيير يقتضي التسوية مطلقاً)

قلت: يحق أنْ لا يخطر غير ذلك بالبال فإنه الأمر الذي لا ريب فيه.

قال: (المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿فليس عليكم جناح أنْ تقصروا من الصلاة﴾. الآية خير الله تعالى المسافر بين ركعتين، أو أربع والركعتان واجبتان جزما والزائد ليس بواجب لأنه يجوز تركه وما يجوز تركه لا يكون واجباً، وأما الركعتان فلا يجوز تركهما إجماعاً)

قلت: ما قاله من أنّ الركعتين واجبتان جزما ليس بصحيح كيف، وله تركهما وأبدالهما بأربع، وما قاله: من أنّ الزائد يجوز تركه، وما يجوز تركه لا يكون واجباً ليس بصحيح أيضاً فإنّ ما ليس بواجب يجوز تركه مطلقاً، وهذا لا يجوز تركه مطلقاً، بل يجوز عند فعل بدله وما قاله من أنّ الركعتين لا يجوز تركهما إجماعاً ليس بصحيح، بل يجوز تركهما عند فعل بدلهما، وهو الأربع وإنما أوجب غلطه توهمه أنّ الركعتين المنفردتين هما المجتمعتان مع الركعتين الاخريين من الأربع.

المتعارف المعهود من قاعدة أنّ التخيير يقتضي التسوية مطلقاً لأنه بين جزء وكل لا بين أشياء متباينة، وإنّ الله تعالى خيره ﷺ في الآية الثانية بين الثلث وهو واجب لا بدّ منه، وبين النصف والثلثين وهما مندوبان يجوز تركهما وفعلهما أولى، فوقع التخيير بين الواجب والمندوب على خلاف القاعدة المذكورة لأنه بين أقل وأكثر والأقل جزء، وإنّ إجماع الأمة بتخيير صاحب الدين على المعسر بين النظرة أي ترك المطالبة وهو واجب حتماً، وبين الإبراء المتضمن للنظرة وترك المطالبة، وهو ليس بواجب إلاّ أنه أفضل في حقه على خلاف قاعدتين إحداهما قاعدة التخيير كما تقدم، والثانية قاعدة أنّ الواجب أفضل من المندوب لأنه تخيير فيما هو من باب الأقل والأكثر كما علمت.

وقال العلامة ابن الشاط: والصحيح ما اعتقده جمهور الفقهاء وسطر في كتب الفقه وأصوله ما اختاره القرافي وارتضاه، وما قاله من كون التخيير الواقع بين المتباينات يوجب التسوية وبين الأقل والأكثر، والجزء والكل لا يوجبها باطل.

أما أولاً: فلأن خصوصيات الكفارة، وإنْ صح أنها متعلق التخيير، وإنّ حكم كل خصلة منها حكم

الآية خيّر الله تعالى المسافر بين ركعتين، أو أربع والركعتان واجبتان جزماً والزائد ليس بواجب لأنه يجوز تركه، وما يجوز تركه لا يكون واجباً وأما الركعتان، فلا يجوز تركهما أجماعاً فقد وقع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب، وهذا خلاف المتعارف المعهود من القاعدة وسببه أنّ التخيير وقع بين جزء وكل لا بين أشياء متباينة.

قال: (**فقد وقع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب وهذا خلاف المتعارف المعهود من القاعدة**)

قلت: لم يقع التخيير بين واجب وغير واجب، فيحق أنّ ما إدعاه وتوهمه خلاف المتعارف من القاعدة.

قال: (**وسببه أنّ التخيير قد وقع بين جزء وكل لا بين أشياء متباينة**)

قلت: ليس وقوع التخيير بين جزء وكل سبباً فيما ذكر وقد سبق القول في مثل ذلك.

قال: (**المسألة الرابعة: اجتمعت الأمة على أنّ صاحب الدين على المعسر مخير بين النظرة والإبراء، وإنّ (الإبراء أفضل في حقه)**

قلت: ما قاله ليس بصحيح، ولا إجتمعت الأمة على التخيير هنا بوجه أصلاً، بل النظرة للمعسر متعين وجوبها بنص الكتاب العزيز قال تعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾. ولكنه لما كان لرب الدين إبراء غريمه منه وإسقاطه موسراً كان، أو معسراً عنه توهم انه مخير بين الأمرين في حق المعسر، وليس الأمر كذلك، ولو كان كذلك لكان تسويغ الابراء من الدين مختصاً بالعسر.

الأخرى لم يصح ما قاله من أنّ ذلك لكونها أموراً متباينة، ولا ما قاله من أنّ المشترك متعلق الوجوب، وإلا لوجب الجميع، بل إنما صح كون متعلق التخيير الخصوصيات، وإنّ حكم إلخ لأنّ متعلق الوجوب واحد غير معين وهو مفهوم أحد الخصال كما علمت.

وأما ثانياً: فلأنه لا يصح ما قاله من وجوب الركعتين جزماً على المسافر لأنه لا يجوز تركهما إجماعاً كيف، والمسافر يجوز له تركهما وإبدالهما بالأربع، والذي أوجب غلطه توهمه أنّ الركعتين المنفردتين هما المجتمعتان مع الركعتين الأخريين من الأربع، ولا ما قاله من أنّ الزائد يجوز تركه، وما يجوز تركه لا يكون واجباً، فإنّ ما ليس بواجب يجوز تركه مطلقاً، والزائد لا يجوز تركه مطلقاً، بل عند فعل بدله، فلم يقع التخيير بين واجب وغير واجب، ولم يكن سببه وقوع التخيير بين جزء وكل فما ادعاه وتوهمه خلاف المتعارف من القاعدة.

وأما ثالثاً: فلأنّ الثلث ليس بواجب من حيث هو ثلث، وإلاّ لكان واجباً معيناً ولا يجوز ترك النصف والثلثين مطلقاً حتى يكونا مندوبين، بل عند قيام الثلث فلم يقع التخيير بين الواجب والمندوب، ولا سببه وقوع التخيير بين أقل أو أكثر، بل التخيير هنا مساو بين خصال الكفارة لا مفارق له إلاّ عند من اعتراه الغلط فتوهم أنّ الجزء المنفرد المنفصل هو الجزء المجتمع المتصل.

وأما رابعاً: فلأنّ الأمة لم تجمع على التخيير بين النظرة للمعسر وابرائه، بل النظرة له متعين وجوبها بنص الكتاب العزيز قال تعالى: ﴿وإنْ كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾، ولكنه لما كان لرب الدين إبراء غريمه منه وإسقاطه موسراً كان أو معسراً عنه توهم أنه مخير بين الأمرين في حق المعسر، وليس كذلك وإلاّ لأختصّ تسويغ الإبراء من الدين بالمعسر، واللازم باطل فكذا الملزوم على أنّه ليس التخيير في هذه

(المسألة الرابعة) أجمعت الأمة على أنّ صاحب الدين على المعسر مخير بين النظرة والإبراء، وإن الإبراء أفضل في حقه، وأحدهما واجب حتماً، وهو ترك المطالبة والإبراء

قال: (وأحدهما واجب حتما وهو ترك المطالبة)

قلت: ذلك صحيح وهو معنى النظرة، ولكن لا يلزم منه مقصود.

قال: (فصار من باب الأقل والأكثر)

قلت: ليس من باب الأقل والأكثر ولكنه من باب الأخذ عند الميسرة أو الترك جملة ولا يقال في مثل هذا أنه أقل أو أكثر إلا بنوع من المجاز.

قال: (وهذه المسألة مستثناة من قاعدتين أحداهما قاعدة التخيير كما تقدم والثانية قاعدة أن الواجب أفضل من المندوب فان المندوب في هذه الصورة وهو الابراء أفضل من الواجب الذي هو الأنظار)

قلت: قد تقدم أن هذه المسألة ليست من قاعدة التخيير وما قاله من أنّ المندوب في هذه الصورة أفضل من الواجب لم يأت عليه بحجة، ولعل الأمر في ذلك على خلاف ما زعم وغايته، أو غاية من يحتج لقوله: ذلك أنْ يقول النظرة إراحة للغريم من مؤونة الدين ما بينه وبين الميسرة والإبراء إراحة للغريم من مؤونة الدين بالكلية، ولا شك أنّ الاراحة الكلية أعظم قدراً من الاراحة غير الكلية، فتكون أعظم أجراً وما يحتج به المحتج من ذلك صحيح غير أنّ في هذا المقام قاعدة، وهو أنّ المعتبر في تفاضل الأعمال المتحدة تفاضل أحوال عامليها، أولاً، ثم تفاضل الأعمال أنفسها ثانياً، ثم تفاضل أحوال المنتفع بها إنْ كانت متعدية النفع ثالثاً، والدليل على صحة هذا الترتيب قوله ﷺ سبق درهم مائة ألف درهم، فلو كان المعتبر، أولاً تفاضل أحوال المنتفع لسبقت مائة الألف الدرهم لأنها

المسألة لا من باب الأخذ عند الميسرة أو الترك جملة، ولا يقال في مثل هذا إنه أقل، أو أكثر إلاّ بنوع من المجاز فهذه المسألة ليست من قاعدة التخيير أصلاً، وما زعمه من أنّ المندوب فيها أفضل من الواجب، وإنْ أمكن توجيهه بأنّ النظرة إراحة للغريم من مؤنة الدين ما بينه وبين الميسرة والإبراء إراحة للغريم من مؤنة الدين بالكلية، ولا شك أنّ الإراحة الكلية أعظم قدراً من الإراحة غير الكلية فتكون أعظم أجراً إلاّ أنْ القاعدة هنا أنّ المعتبر في تفاضل الأعمال المتحدة تفاضل أحوال عامليها أولاً، ثم تفاضل الأعمال أنفسها ثانياً، ثم تفاضل أحوال المنتفع بها إنْ كانت متعدية النفع ثالثاً، ودليل صحة هذا الترتيب قوله ﷺ: «سبق درهم مائة ألف درهم» فلو كان المعتبر أولاً تفاضل أحوال المنتفع لسبقت مائة الألف الدرهم لأنها أعظم نفعاً بالمشاهدة، وإذا ثبت أنّ المعتبر أولا حال العامل، فلا ريب أنْ تحمل وظيفة الأنظار التي حمل عليها بإيجابها عليه، إليها أشق عليه من وظيفة الإبراء الموكولة إلى إختيارة، وهذا المعنى والله أعلم هو السبب الأعظم في أفضلية الفرائض على غيرها فلم تنخرم قاعدة أفضلية الواجبات على المندوبات قلت وعلى ما قاله ابن الشاط فالصواب إبدال هذا الفرق بالفرق بين قاعدة المباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل، وبين قاعدة المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل بمعنى أنّ المداومة عليه منهى عنها.

قال العلامة أبو إسحاق في موافقاته: اعلم أنّ المباح باعتباره في نفسه لا بالأمور الخارجة عنه هو المسمى بالمباح بالجزء وباعتباره بالأمور الخارجة عنه هم المسمى بالمطلوب بالكل، والأول يطلق بإطلاقين:

الأول: من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك، والآخر من حيث يقال لا حرج فيه.

ليس بواجب، والسبب في هذا أنَّ الإبراء يتضمن النظرة، وترك المطالبة فصار من باب الأقل والأكثر، وهذه المسألة مستثناة من قاعدتين إحداهما قاعدة الخيير كما تقدم، والثانية قاعدة أنّ الواجب أفضل من المندوب، فإن المندوب في هذه الصورة، وهو الإبراء أفضل من الواجب الذي هو الأنظار، فتحرر حينئذ الفرق بين القاعدتين، وإنّ التخيير إذا وقع بين المتباينات اقتضى التسوية، وبين الأقل والأكثر، والجزء والكل لا يقتضي التسوية، بل يتحتم الأقل، والجزء دون الزائد عليه.

أعظم نفعاً بالمشاهدة، وإذا ثبت أنّ المعتبر أولاً حال العامل، فلا ريب أنْ تحمل وظيفة الأنظار التي حمل عليها واضطر بايجابها عليه إليها أشق عليه من وظيفة الابراء الموكولة إلى إختياره وهذا المعنى والله أعلم هو السبب الأعظم في أفضلية الفرائض على غيرها وعلى هذا لا تنخرم قاعدة أفضلية الواجبات على المندوبات، وما قال من كون التخيير الواقع بين المتباينات يوجب التسوية وبين الأقل، والأكثر إلى آخره قد تبين بطلانه.

والثاني: على أربعة أقسام أحدها أنْ يكون خادماً لأمر مطلوب الفعل، والثاني أنْ يكون خادماً لأمر مطلوب الترك، والثالث أنْ يكون خادماً لمخير فيه، والرابع أنْ لا يكون فيه شيء من ذلك، فأما الأول فهو المباح بالجزء باعتباره في نفسه المطلوب الفعل بالكل باعتبار ما هو خادم له، وأما الثاني فهو المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل بالاعتبارين المذكورين بمعنى أنّ المداومة عليه منهي عنها، وأما الثالث والرابع فراجعان إلى هذا القسم الثاني، وذلك أنّ المباح إنْ كان خادماً يعتبر بما يكون خادماً له، والخدمة إنْ كانت في طرق الترك كترك الدوام على التنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام والغناء المباح كان ترك الدوام فيه هو المطلوب من حيث هو خادم لما يضاد الضروريات، وهو الفراغ من الاشتغال بها، وإنْ كانت في طرف الفعل كالاستماع بالحلال من الطيبات كان الدوام فيه بحسب الإمكان من غير سرف هو المطلوب من حيث هو خادم المطلوب، وهو أصل الضروريات، والخادم للمخير فيه على حكمه لأنه خادم له، فصار مطلوب الترك أيضاً لأنه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين، ولا دنيا، فهو إذاً خادم المطلوب الترك فصار مطلوب الترك بالكل وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يعتد به كان عبثاً، أو كالعبث عند العقلاء فصار مطلوب الترك أيضاً لأنّه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين، ولا دنيا، فهو إذا خادم المطلوب الترك، فصار مطلوب الترك بالكل وتلخص أنّ كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل فهو اما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك مثلاً هذا الثوب الحسن مباح اللبس قد إستوى في نظر الشرع فعله وتركه، فلا قصد له في أحد الأمرين، وهذا معقول واقع بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك، وهو من جهة ما هو وقاية للحر والبرد وموار للسوأة، وجمال في النظر مطلوب الفعل وهذا النظر غير مختص بهذا الثوب المعين، ولا بهذا الوقت المعين، فهو نظر بالكل لا بالجزء بتغيير وتوضيح للمراد والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق التاسع والأربعون بين قاعدة التخيير بين الأجناس المتباينة، وبين قاعدة التخيير بين أفراد الجنس الواحد)

وتحرير الفرق بين هاتين القاعدتين يرجع إلى تحرير إصطلاح العلماء لا لمعنى يترتب عليه، وذلك أنهم يسمون خصال الكفارة واجباً مخيراً، ولا يسمون تخيير المكلف بين رقاب الدنيا في إعتاق الرقبة في كفارة الظهار وغيرها واجباً مخيراً، وكذلك التخيير بين شياه الدنيا في إخراج شاة من أربعين شاة لا يسمونه واجباً مخيراً، وكذلك دينار من أربعين ديناراً والسترة بثوب من ذلك واجباً، والوضوء بماء من مياه الدنيا، وغير ذلك لا يسمون ذلك واجباً مخيراً، بل يقصرون ذلك على خصال الكفارة، ونحوها، وضابط الفرق بين القاعدتين ما تقدم من أنَّ التخيير متى وقع بين الأجناس المختلفة، فهو الذي اصطلحوا على أنه واجب مخير، ومتى وقع بين أفراد جنس واحد لا يكون هو المسمى بالواجب المخير فالعتق، والإطعام، والكسوة أجناس مختلفة، والغنم كلها جنس واحد وكذلك الدنانير وغيرها من النظائر، فهذا هو ضابط الفرق بين البابين.

قال:

(الفرق التاسع والأربعون والفرق الخمسون)

قلت: ما قاله في هذين الفرقين صحيح والله أعلم.

(الفرق التاسع والأربعون بين قاعدة التخيير بين الأجناس المتباينة، وبين قاعدة التخيير بين أفراد الجنس الواحد)

وضابط الفرق بينهما أنَّ التخيير متى وقع بين الأجناس المختلفة كخصال الكفارة من العتق، والإطعام والكسوة، فهو الذي اصطلحوا على أنه يسمى واجباً مخيراً، ومتى وقع بين أفراد جنس واحد كتخيير المكلف بين رقاب الدنيا إعتاق الرقبة في كفارة الظهار وغيرها، وبين شياه الدنيا في إخراج شاة من أربعين شاة، وبين دنانير الدنيا في إخراج دينار من أربعين ديناراً وبين مياه الدنيا في الوضوء بماء منها وبين ثياب الدنيا في الاستتار بثوب من ذلك ونحو ذلك من النظائر، فهو الذي اصطلحوا على أنه لا يسمى واجباً مخيراً، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الخمسون بين قاعدة التخيير بين شيئين، وأحدهما يخشى من عقابه وبين قاعدة التخيير بين شيئين وأحدهما يخشى من عاقبته لا من عقابه)

هذا الموضع أشكل على جماعة من الفضلاء وتحريره، وبسطه وتقرير الفرق بينهما بأنْ نقول: أما القسم الأول فتعذر الوقوع، ولا يمكن أن يخير الله تعالى بين شيئين، وأحدهما يخشى من عقابه ويقول الله تعالى أنْ فعلت هذا بعينه عاقبتك، فهذا لا يجمع مع التخيير أبداً، وأما ما يخشى من عاقبته فوقوع التخيير فيه ممكن واقع، وقد وقع ذلك فمنها ما وقع لرسول الله ﷺ ليلة الإسراء، فجاءه جبريل عليه السلام بقدحين أحدهما لبن والآخر خمر، فخيره بين شرب أيهما شاء فاختار اللبن فقال له جبريل عليه السلام: اخترت الفطرة، ولو اخترت الخمر لغوت أمتك فقال جماعة من الفضلاء: المغوى حرام، والفطرة مطلوبة فكيف يخير عليه السلام بين الحرام، والمطلوب وجوده ومما يؤكد أنه حرام أنّ السبب للضلال حرام، وشرب هذا القدح سبب ضلال الأمة كما قال جبريل عليه السلام: فيكون حراماً ومع ذلك فقد وقع التخيير بينه، وبين اللبن، وهذا مشكل جداً فكيف يخير بين سبب

* * *

(الفرق الخمسون بين قاعدة التخيير بين شيئين وأحدهما يخشى من عقابه، وبين قاعدة التخيير بين شيئين وأحدهما يخشى من عاقبته لا من عقابه)

حيث قالوا يتعذر وقوع الأول، وأنه لا يمكن أنْ يخير الله تعالى بين شيئين وأحدهما يخشى من عقابه إذ لا يجتمع العقاب على فعل المكلف أحد الأمور بعينه مع تخييره في فعل ما يختار منها أبداً، وقالوا يمكن وقوع الثاني، بل وقع ذلك لرسول الله ﷺ ليلة الإسراء، فجاءه جبريل عليه السلام بقدحين أحدهما لبن والآخر خمر فخيره بين شرب أيهما شاء، فاختار اللبن فقال عيه السلام: «إخترت الفطرة ولو إخترت الخمر لغوت أمتك»، وقد استشكل هذا الحديث جماعة كثيرة من الفضلاء بأنّ شرب هذا القدح من الخمر سبب ضلال الأمة كما قال جبريل عليه السلام: والسبب للضلال حرام فيكون حراماً، فكيف يقع التخيير له عليه الصلاة والسلام بينه، وهو حرام وسبب الضلالة، وبين اللبن الذي هو الفطرة المطلوبة الوجود وسبب الهداية، وسر الفرق بين هاتين القاعدتين الذي يتضح به المعنى الحديث المذكور ويندفع عنه الإشكال المذكور هو أنّ العقاب لما كان يرجع إلى المنع الناشىء عن الكلام النفساني كان تحريماً لا يجتمع مع الإباحة التي هي عبارة عن الأذن الشرعي الناشىء عن الكلام النفساني لأنه ضدها، وإنّ العاقبة لما كانت ترجع إلى أثر قدرة الله تعالى وقدره في الحوادث لا بخطابه وكلامه لم تكن بينها، وبين الاذن الشرعي الناشىء عن الكلام مضادة بدليل أنّ الأمة مجمعة على أنّ الإنسان يخير بين سكنى هاتين الدارين أو تزويج إحدى هاتين المرأتين، أو شراء إحدى هاتين الفرسين، فإذا اختار أحدهما بمقتضى الإذن الشرعي الناشىء عن الكلام النفساني أمكن أنْ يخبر المخبر عن الله تعالى أنك لو إخترت ما تركت من الدارين والمرأتين

الهداية، وسبب الضلالة، والجواب أنَّ هذا من باب العاقبة لا من باب العقاب، والممتنع هو الثاني دون الأول، وبسطه أنَّ العقاب يرجع إلى منع من الكلام النفساني فهو تحريم لا يجتمع مع الإباحة لأنه ضدها والعاقبة ترجع إلى أثر قدرة الله تعالى وقدره في الحوادث لا بخطابه وكلامه فلا مضادة بينهما وإنما يضاد الأذن من الكلام المنع من الكلام حتى يصير أفعل لا تفعل أما أثر القدرة، والقدر، فلا يضاد الإذن بدليل أنَّ الأمة مجمعة على أنَّ الإنسان يخير بين سكنى هاتين الدارين مثلاً، أو تزيج إحدى هاتين المرأتين، أو شراء إحدى هاتين الفرسين، فإذا اختار أحدهما بمقتضى الإذن الشرعي الناشىء من الكلام النفساني أمكن أن يخبره المخبر عن الله تعالى أنك لو اخترت ما تركت من الدارين، والمرأتين، والفرسين لكان ذلك سبب ضلالك، وهلاك مالك وذريتك وغير ذلك من سوء العاقبة كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ إنما الشؤم في ثلاث المرأة، والدار والفرس، وقال بحمله على ظاهرة جماعة من العلماء وكما جاء في الحديث الآخر أنه قيل له عليه السلام عن دار يا رسول الله سكناها والعدد وافر، والمآل كثير فذهب العدد والمآل فقال عليه السلام دعوها ذميمة، ولو لم ترد هذه الأحاديث، فإنا نجوز أنَّ يفعل الله تعالى ذلك في بعض الأشياء التي نلابسها، ويجعل عاقبتها رديئة ومع ذلك لا ينافي ذلك التخيير الثابت بمقتضى الشرع الكائن في جميع هذه الصور، وكذلك التخيير الواقع بين القدحين ليلة الإسراء، وهو محقق ولم يكن شيء من ذلك محرماً على الرسول ﷺ، بل مأذون بإقدامه عليهما ولو أقدم على ذلك القدح من الخمر لم يكن إثماً، ولا عقاب فيه نعم فيه سوء العاقبة، وقد تقدم أنها ترجع إلى أثر القدرة والقدر، وما يخلقه الله في الحوادث من الضر، والنفع لا للمنع النفسي المناقض للتخيير، فظهر الفرق بين التخيير مع سوء العاقبة وأتضح معنى الحديث الذي استشكله جماعة كثيرة من الفضلاء، وأنه لموضع إشكال لولا هذا الفرق، والله أعلم.

. . . .

والفرسين لكان ذلك سبب ضلالك، وهلاك مالك وذريتك وغير ذلك من سوء العاقبة كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ: «إنما الشؤم في ثلاث المرأة والدار والفرس»، وقال بحمله على ظاهره جماعة من العلماء، وكما جاء في الحديث الآخر أنه لما قيل له عليه السلام عن دار: يا رسول الله سكناها والعدد وافر والمال كثير، فقال عليه السلام: «دعوها ذميمة»، بل ولو لم ترد هذه الأحاديث فإنا نجوز أن يفعل الله تعالى ذلك في بعض الأشياء التي تلابسها ويجعل عاقبتها رديئة قال تعالى: ﴿وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم﴾، وذلك لا ينافي التخيير الثابت بمقتضى الشرع الكائن في جميع هذا الصور قلنا وقع تخييره ﷺ بين القدحين ليلة الإسراء، وهو محقق ولم يكن شيئاً منهما محرماً على رسول الله ﷺ، بل مأذون بإقدامه عليهما، ولو أقدم على ذلك القدح من الخمر لم يكن فيه أثم، ولا عقاب نعم فيه سوء العاقبة وقد تقدم أنها ترجع إلى أثر القدرة والقدر وما يخلقه الله تعالى في الحوادث من الضرر والنفع لا للمنع النفسي المناقض للتخيير، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي والخمسون بين الأعم الذي لا يستلزم الأخص عيناً، وبين قاعدة الأعم الذي يستلزم الأخص عيناً)

اشتهر بين النظار والفضلاء في العقليات والفقهيات أنَّ الأعم لا يستلزم أحد أنواعه عيناً، وإنما يستلزم الأعم مطلق الأخص لا أخص معيناً، وإنما يستلزم مطلق الأخص لضرورة وقوعه في الوجود، فإن دخول الحقائق الكلية في الوجود مجردة محال، فلا بدَّ لها من شخص تدخل فيه ومعه، فلذلك صار اللفظ الدال على وقوعها في الوجود يدل بطريق الالتزام على مطلق الأخص، وهو أخص ما لا أخص معيناً، وهذا هو القول المطرد بين الفقهاء، والنظار لا يكاد يختلف منهم في ذلك اثنان، وليس الأمر كذلك، بل الأمر في

قال:

(الفرق الحادي والخمسون بين قاعدة الأعم الذي لا يستلزم الأخص عيناً، وبين قاعدة الأعم الذي يستلزم الأخص عيناً إشتهر بين النظار والفضلاء في العقليات، والفقهيات أنَّ الأعم لا يستلزم أحد أنواعه عيناً، وإنما يستلزم الأعم مطلق الأخص لا أخص معينا إلى قوله لا يكاد يختلف منهم في ذلك اثنان)

قلت: ما اشتهر بين النظار هو القول الصحيح الذي لا يكاد يختلف فيه منهم اثنان ولا وجه هنا ليكاد.

قال: (وليس الأمر كذلك، بل الأمر في ذلك مختلف، وهما قاعدتان مختلفتان)

قلت: بل الأمر كذلك، وليس الأمر في ذلك بمختلف، وليس ههنا قاعدتان بوجه، بل هي قاعدة واحدة فهذا الفرق باطل.

قال: (وتحرير ضبطهما والفرق بينهما أنَّ الحقيقة العامة تارة تقع في رتب مترتبة بالأقل، والأكثر والجزء والكل وتارة تقع في رتب متباينة)

(الفرق الحادي والخمسون بين قاعدة الأعم الذي لا يستلزم الأخص عيناً، وبين قاعدة الأعم الذي يستلزم الأخص عيناً)

على ما زعمه الأصل من أنهما قاعدتان مختلفتان لا قاعدة واحدة هي أنَّ الأعم لا يستلزم أحد أنواعه عيناً، وإنما يستلزم الأعم مطلق الأخص ضرورة أنَّ دخول الحقائق الكلية في الوجود مجردة محال، فلا بدَّ لها من مطلق شخص تدخل معه فيه وتكون ماهية مخلوطة وماهية بشرط لا شيء خلاف لما اشتهر بين النظار والفضلاء في العقليات والفقهيات بناء على توهمه أنَّ الأقل من الفعل كالمرة في حال الانفراد هو عين نفسه في حال اجتماعه مع غيره ككون المرة مع أخرى، أو أخر حتى صح أن يوصف بالكثير، والأكثر وكذلك الجزء منفرداً عين نفسه مع الكل فقال: إنَّ الأعم إذا وقع في رتب مترتبة بالأقل والأكثر

ذلك مختلف، وهما قاعدتان مختلفتان وتحرير ضبطهما، والفرق بينهما أنّ الحقيقة العامة تارة تقع في رتب مترتبة بالأقل، والأكثر، والجزء والكل، وتارة تقع في رتب متباينة فمثال الأول مطلق الفعل الأعم من المرة الواحدة، والمرات، فالمرة رتبة دنيا، والمرات رتبة عليا لأنها فوق المرة ومع ذلك، فلا بد في دخول الفعل في الوجود من المرة الواحدة عينا لأنه إنْ وقع في المرات وقعت المرة وإنْ وقع مرة واحدة وقعت المرة الواحدة، فالمرة الواحدة لازمة لدخول ماهية الفعل بالضرورة، والماهية العامة الكلية مستلزمة لهذا النوع الاخص عينا بالضرورة وكذلك إخراج مطلق المال يدل بالالتزام على إخراج الأقل عينا، وكذلك كل أقل مع أكثر الماهية الكلية مشتركة بينهما فيلزم أحد نوعيها عيناً وهو الأقل بالضرورة كما تقدم فهذا ضابط هذه القاعدة، وأما مثال قاعدة الأعم الذي لا يستلزم أحد أنواعه عيناً فهذا هو

قلت: ذلك مسلم.

قال: (فمثال الأول مطلق الفعل الأعم من المرة الواحدة، والمرات فالمرة رتبة دنيا والمرات رتبة عليا لأنها فوق المرة)

قلت: وذلك مسلم.

قال: (ومع ذلك فلا بد في دخول الفعل في الوجود من المرة الواحدة عينا إلى قوله فهذا ضابط هذه القاعدة)

قلت: ما أبعد قائل هذا الكلام عن التحقيق والتحصيل، وهل يستريب ذو عقل انه دخل فعل ما في الوجود مرات انه لم يدخل فيه مرة واحدة وانه إذا دخل فيه مرة واحدة لم يدخل فيه مرات، وكيف يصح في الإفهام شيء إذا إحتاج النهار إلى دليل وما حمله على ما قال إلا توهمه أنّ المرة الواحدة من الفعل المنفردة هي بعينها المجتمعة مع أخرى، أو أخر وليس الأمر كما توهم كيف، والمرة الواحدة مقيدة بقيد الانفراد والمرة المقرونة بأخرى أو أخر مقيدة بقيد الاجتماع والقيدان واضح تناقضهما وضوحاً لا ريب فيه.

والكل استلزم نوعه الأقل، والجزء جزماً ضرورة أنه لا بدّ لدخوله في الوجود الأقل والجزء عيناً لأنه إنْ وقع في الأكثر والكل فقد وقع الأقل والجزء عيناً وإنْ وقع في الأقل، والجزء فقد وقعا عيناً أيضاً، وأما إذا وقع الأعم في رتب متباينة كالحيوان وقع في نوعين متباينين هما الناطق والبهيم فإنه لا يستلزم أحد نوعيه عيناً، وإنْ كان لا يوجد إلاّ في ناطق أو بهيم لتباين نوعيه فإذا قلنا في الدار حيوان لا يعلم أهو ناطق، أو بهيم بخلاف ما إذا قال الموكل لوكيله بع، فإنّ لفظه هذا يشعر بالثمن البخس الذي هو مطلق الثمن لأنه أدنى الرتب، فلا بد منه بالضرورة فكان اللفظ دالاً عليه بطريق الالتزام، وثمن المثل الزائد على ذلك إنما دلت عليه العادة لا اللفظ، فظهر بطلان قول من يقول إنْ لفظ بع لا دلالة على شيء من أنواعه لا ثمن المثل، ولا الفاحش ولا الناقص، وإنما تعين ثمن المثل من العادة لا من اللفظ قال ابن الشاط، وما اشتهر بين النظار هو القول الصحيح الذي لا يختلف فيه منهم إثنان، وليس ههنا قاعدتان، بل هي قاعدة واحدة لا تتفرع، ولا تنقسم من الوجه الذي ذكره القرافي بوجه وما ذكره من الفرق باطل إنما أوقعه فيه

المهيع العام وإلاَّ كثر في الحقائق الذي لا يكاد يعتقد غيره كالحيوان فإنَّه لا يستلزم الناطق، ولا البهم عيناً من أنواعه مع أنه لا يوجد إلاَّ في ناطق، أو بهيم ولا يوجد في غيرهما وسبب عدم التزامه لاحدهما عينا تباينهما فإذا قلنا في الدار حيوان لا يعلم أهو ناطق أو بهيم وكذلك حقيقة العدد لها نوعان الزوج والفرد وهي لا تستلزم أحدهما عينا فإذا قلنا: مع زيد عدد من الدراهم لا يشعر هل هو زوج، أو فرد لحصول التباين بين الزوج والفرد، وكذلك إذا قلنا: لون حقيقة كلية لا اشعار للفظها بسواد ولا بياض بخصوصه نعم لا بد من خصوص لكن لا يتعين بخلاف القسم الأول يتعين فيه أحد الأنواع وبهذا التحرير يظهر بطلان قول من يقول إنَّ الموكل لوكيله بع لا دلالة له على شيء من أنواع هذا اللفظ لا ثمن المثل ولا الفاحش، ولا الناقص وإنما تعين ثمن المثل من العادة لا من اللفظ فنقول:

قال: (وأما مثال قاعدة الأعم الذي لا يستلزم أحد أنواعه عيناً فهذا هو المهيع العام والأكثر في الحقائق الذي لا يكاد يعتقد غيره كالحيوان فإنه لا يستلزم الناطق ولا البهيم عيناً من أنواعه مع أنه لا يوجد إلا في ناطق، أو بهيم ولا يوجد في غيرهما إلى قوله بخلاف القسم الأول فيتعين في أحد الأنواع)

قلت: قوله فهذا هو المهيع العام الأكثر ليس كما قال، بل هو المهيع الذي لا مهيع سواه وقوله بخلاف القسم الأول قد تبين أنه ليس بخلافه.

قال: (وبهذا التحرير يظهر بطلان قول من يقول أنّ قول الموكل لوكيله بع لا دلالة له على شيء من أنواع هذا اللفظ لا ثمن المثل، ولا الفاحش ولا الناقص وإنما تعين ثمن المثل من العادة لا من اللفظ فنقول أما قولهم أنّ المثل إنما تعين من جهة العادة لا من جهة اللفظ فصحيح)

قلت: تسليمه ما سلم صحيح.

قال: (وأما قولهم أن اللفظ لا إشعار له بشيء من هذه الأنواع فليس كذلك بل يشعر بالثمن

توهمه أنَّ الأقل المنفصل جزء من الأكثر المتصل، وإنَّ المرة الواحدة من الفعل مقيدة بقيد الانفراد هي عين نفسها مقرونة بأخرى، أو أخر ومقيدة بقيد الاجتماع، وهو واضح البطلان وضوحاً لا ريب فيه ضرورة أنَّ الشيء مع غيره غيره في نفسه، وإنَّ قيد الانفراد يناقض قيد الاجتماع بلا شبهة، بل لا يمكن أنْ يقول أحد بأشد فساداً مما بناه على هذا التوهم من قوله إنَّ قول الموكل لوكيله بع يدل التزاماً على الثمن البخس الذي هو مطلق الثمن لأنَّه أدنى الرتب، فلا بدَّ منه بالضرورة وثمن المثل الزائد على ذلك إنما دلت عليه العادة لا اللفظ إذ كيف يدل اللفظ على ما لا يقصده المتكلم به، ولا جرت عادة ولا عرف باستعماله فيه وهل يريد عاقل بيع مبيعه بالبخس من غير ضرورة إلى ذلك، ثم كيف يكون البخس هو مطلق الثمن وهو أحد أنواع مطلق الثمن، وهل يمكن أنْ يكون النوع هو البخس بعينه وهل يمكن اجتماع الإطلاق والتقييد في شيء واحد هذا كله خطأ فاحش لا ريب فيه. قلت وحيث ثبت بطلان هذاالفرق، فالصواب إبداله بالفرق بين قاعدة العموم في خصوص العين وقاعدة العموم في خصوص الحال قال الإمام ابن العربي في كتابه أحكام القرآن: من غريب فنون الترجيح ترجيح العموم في خصوص العين على العموم

أما قولهم إنَّ ثمن المثل إنما تعين من جهة العادة لا من جهة اللفظ فصحيح وأما قولهم إن اللفظ لا اشعار له بشيء من هذه الأنواع فليس كذلك بل يشعر بالثمن البخس الذي هو مطلق الثمن لأنه أدنى الرتب، فلا منه بالضرورة فكان اللفظ دالاً عليه بطريق الالتزام والزائد على ذلك دلت عليه العادة فظهر الفرق بين القاعدتين ويحصل من هذا الفرق والفرق المتقدم في التخيير أن ذوات الرتب مستثناة من قاعدتين قاعدة التخيير فيختلف الحكم مع التخيير وقاعدة إنَّ الأعم لا يستلزم الأخص عيناً فإنَّ الأعم فيها يستلزم الأخص عيناً، فتأمل ذلك فهو من نوادر المباحث.

البخس الذي هو مطلق الثمن لأنه أدنى الرتب فلا بد منه بالضرورة فكان اللفظ دالا عليه بطريق الالتزام والزائد على ذلك دلت عليه العادة)

قلت: لا يمكن أنْ يفوه أحد بأشد فساداً من هذا الكلام وكيف يدل اللفظ على ما لا يقصده المتكلم به ولا جرت له عادة، ولا عرف باستعماله فيه، وهل يريد عاقل بيع مبيعه بالبخس من غير ضرورة إلى ذلك، ثم كيف يكون البخس هو مطلق الثمن، وهو أحد أنواع مطلق الثمن، وهل يمكن أنْ يكون النوع هو البخس بعينه، وهل يمكن إجتماع الاطلاق، والتقييد في شيء واحد، وهما نقيضان هذا كله فاحش لا ريب فيه وإنما أوقعه في ذلك توهمه أنّ الأقل المنفصل جزء من الأكثر المتصل وهو باطل كما سبق القول فيه والتنبيه عليه.

قال: (فظهر الفرق بين القاعدتين إلى قوله: فإنّ الأعم فيها يستلزم الأخص عيناً)

قلت: لم يظهر فرق، والأصح إنهما قاعدتان، بل قاعدة واحدة لا تتفرع، ولا تنقسم من الوجه الذي ذكره بوجه، وكذلك قاعدة التخييرالتي أشار إليها قد تبين أنه لا فرق فيها بين المختلفين المخير بينهما، وأنْ كان اختلافهما بالأقل، والأكثر والجزء والكل.

قال: (فتأمل ذلك فهو من نوادر المباحث)

قلت: في إقتضائه من الخطأ إلى أبعد الغايات.

في خصوص الحال، وذلك أنْ بعض علمائنا قال: إنَّ دم الحيض كسائر الدماء يعفى عن قليله تمسكاً بعموم قوله تعالى: ﴿أو دماً مسفوحاً فإنه﴾ يتناول الكثير دون القليل، وهو عموم في خصوص حال الدم وقال البعض الآخر قليله وكثيره سواء في التحريم رواه أبو ثابت عن ابن القاسم وابن وهب وابن سيرين عن مالك تمسكاً بقوله تعالى، بل هو أذى، فإنه يعم القليل والكثير، وهو عموم في خصوص عين الدم، فيترجح على الآخر لأنَّ حال العين أرجح من حال الحال قال وقد بيناه في أصول الفقه وهو ما لم نسبق إليه، ولم نزاحم عليه إنتهى بتصرف والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثاني والخمسون بين قاعدة خطاب غير المعين وقاعدة الخطاب بغير المعين)

وتحرير الفرق بينهما إنَّ الأول لم يقع في الشريعة والثاني واقع والسبب في ذلك والسر فيه إنَّ خطاب المجهول يؤدي إلى ترك الأمر، ويقول كل واحد من المكلفين ما تعين على الامتثال فإنه لم يقع الخطاب معي ولا نص علي، فلا أفعل فتبطل مصلحة الأمر ولذلك لما كان خطاب فرض الكفاية يقتضي من حيث اللغة خطاب غير المعين كقوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن منكر﴾ [آل عمران: ٣]، وقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ونحو ذلك مما يقتضي مخاطباً غير

قال:

(الفرق الثاني والخمسون بين قاعدة خطاب غير المعين وقاعدة الخطاب بغير المعين إلى قوله فتبطل مصلحة الأمر)

قلت: ما قاله من أنَّ خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة أنْ أراد بالخطاب ما هو ظاهره من القصد للإفهام فما قاله صحيح، وإنْ أراد بالخطاب التكليف والالزام فما قاله غير صحيح فإنه لا مانع من أنْ يقول السيد لجماعة عبيده ليفعل أحدكم من غير تعيين الفاعل من قبلي ولا يفعله أحد غيره فمن فعله أثبته ومن شاركه فيه عاقبته وأنْ لم يفعل أحد منكم ذلك الفعل عاقبتكم أجمعين فالخطاب في هذا المثال متوجه إلى الجميع بأنْ يجتمعوا على تعيين أحدهم لذلك الفعل، أو يعين من شاء منهم نفسه، وهكذا هو فرض الكفاية الخطاب للجميع والتكليف لواحد غير معين منهم، أو لجماعة غير معينة منهم، وما قاله من أنَّ السبب في ذلك والسر فيه أنَّ خطاب المجهول يؤدي إلى ترك الأمر ليس كما قال فإنه يريد هنا على ما يقتضيه كلامه بعد بالخطاب التكليف، ولا مانع منه من جهة العقل كما في

(الفرق الثاني والخمسون بين قاعدة خطاب غير المعين، وقاعدة الخطاب بغير المعين)

على مذهب الأصل المبني على قول علماء الأصول أنَّ طلب الكفاية متوجه على الجميع لكن إذا قام بعضهم سقط عن الباقين من أنَّ خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة إذ لو وقع لأدى إلى ترك الأمر، ويقول كل واحد من المكلفين ما تعين على الامتثال، فإنه لم يقع مع الخطاب معي، ولا نص فلا أفعل فتبطل مصلحة الأمر، ولذلك جعل صاحب الشرع الوجوب في فروض الكفايات متعلقاً بالكل ابتداء على سبيل الجمع لتنبعث داعية كل واحد للفعل ليخلص عن العقاب، فإذا فعل البعض سقط عن الكل، وإنْ كان خطاب فرض الكفاية يقتضي من حيث اللغة خطاب غير المعين كقوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ٣] وقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾، ونحو ذلك مما يقتضي مخاطباً غير معين، وأما الخطاب بغير معين

معين جعل صاحب الشرع الوجوب في فروض الكفايات متعلقاً بالكل ابتداء على سبيل الجمع فإذا فعل البعض سقط عن الكل وسبب تعلقه ابتداء لئلا يتعلق الخطاب بغير معين مجهول فيؤدي ذلك إلى تعذر الامتثال فإذا وجب على الكل ابتداء انبعثت داعية كل واحد للفعل ليخلص عن العقاب فهذا هو خطاب غير المعين فعرف إنّه غير واقع في الشريعة، وأما الخطاب بغير المعين فهو واقع في الشريعة كثير جداً كالأمر بإخراج شاة غير معينة ودينار من أربعين والسترة بثوب ولم يعين الشرع في هذه المواطن شيئاً من أشخاص ذلك المأمور به لتمكن المكلف من إيقاع غير المعين في ضمن معين من ذلك الجنس وقيام الحجة عليه بسبب ذلك، فلا تتعذر مصلحة المأمور به بسبب عدم تعين المأمور به بخلاف عدم تعين المأمور الذي هو المكلف فظهر الفرق بين خطاب غير المعين، وبين الخطاب بغير المعين ولنذكر من هذا الفرق مسألتين:

المثال السابق، ولا من جهة الشرع كما في قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ وكما في قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ وكما في قوله تعالى: ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة﴾ إلى آخرها، وكل هذه الآيات وقع الخطاب فيها للجميع، أو لمن يقوم مقام الجميع، وهو النبي ﷺ والتكليف لم يشمل الجميع، ولا علق بمعين أما في الآيتين الأولين فمطلقاً، وأما في آية

فهو واقع في الشريعة كثيراً جداً كالأمر بإخراج شاة غير معينة من أربعين والسترة بثوب ونحو ذلك مما لم يعين الشرع فيه شيئاً من أشخاص المأمور به لتمكن المكلف من إيقاع غير المعين في ضمن معين من ذلك الجنس وقيام الحجة عليه بسبب ذلك، فلا تتعذر مصلحة المأمور به بسبب عدم تعينه أي المأمور به بخلاف عدم تعين المأمور الذي هو المكلف كما علمت قال ويؤخذ من القاعدة الإجماعية المتقدمة يعني قاعدة أنَّ خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة لما ذكر أنَّ الأمر في قوله تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾، متوجه على الجميع بالحضور عند حد الزناة حتى يفعل ذلك الحضور طائفة من المؤمنين، فيسقط الأمر عن الباقين، وإنْ اقتضى لفظ الآية أنَّ المأمور بالحضور المذكور غير معين والقاعدة الثانية أعني قاعدة أنَّ الخطاب بغير المعين واقع وجائز، وإنْ اقتضت عدم توجه السؤال على قوله تعالى: ﴿إجتنبوا كثيراً من الظن إنَّ بعض الظن إثم﴾، من جهة عدم تعين الظن المحرم إلاَّ أنه يتوجه عليه سؤالان من جهة أخرى أحدهما أنَّ صاحب الشرع إذا حرم غير معين من جنس، فأما أنْ يحرم الجميع ليجتنب ذلك المحرم، وأما أنْ يدل بعد ذلك على نفسه فما الواقع ههنا من هذين وجوابه أنَّ الواقع ههنا.

(**أما الأول**) بأنْ يحرم الجميع كما حرم في الأخت من الرضاع تختلط بأجنبيات والميتة تختلط بمذكيات، فإن دل الدليل بعد ذلك على إباحة الظن عند أسبابه الشرعية كالظن المأذون فيه عند سماع البينات والمقومين والمفتين والرواة للأحاديث والأقيسة الشرعية، وظاهر العمومات إعتبرناه تخصيصاً لهذا العموم، ولم نجتنبه، بل لابسناه وأبقينا ما لا دليل على إباحته تحت نهي الآية.

(**وأما الثاني**) فمهما دل الدليل على تحريم ظن حرمناه كالظن الناشيء عن قول الفاسق والنساء في الدماء وغيرهما من المثيرات للظن التي حرم علينا اعتبار الظن الناشيء عنها، وما لم يدل دليل على تحريمه

(المسألة الأولى) قوله تعالى ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ [النور: ٢٤]، يقتضي إنَّ المأمور ههنا غير معين وهو خلاف ما تقدم والجواب عنه أنَّ الأمر متوجه على الجميع بالحضور عند حد الزناة حتى يفعل ذلك طائفة من المؤمنين، فيسقط الأمر على الباقين وهذا ليس مأخوذاً من اللفظ، بل من القاعدة الإجماعية التي تقدمت.

(المسألة الثانية) قوله تعالى: ﴿إجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم﴾ [الحجرات: ٤٩]، إشارة إلى ظن غير معين بالتحريم والخطاب بغير المعين يجوز من حيث أنه غير معين غير أن ههنا سؤالين من جهة أخرى.

السؤال الأول: ما ضابط هذا الظن فإنَّ صاحب الشرع إذا حرم شيئاً ولم يعينه من جنس له حالتان تارة يدل بعد ذلك على نفسه وتارة يحرم الجميع ليجتنب ذلك المحرم، فما الواقع ههنا من هذين القسمين.

الصلاة فلم يشمل الجميع التكليف بإقامتها في حالة واحدة، بل توجه التكليف إلى بعضهم بالدخول في الصلاة، وإلى الباقين في تلك الحال بالحراسة، ثم توجه التكليف بالدخول في الصلاة إلى الحارسين أولاً، وبالحراسة إلى المصلين أولاً وهذه الآية أوضح الآيات في أنّ التكليف في فرض الكفاية لا يشمل الجميع من جهة أنّ الحالة تقتضي إنقسام الجميع إلى قسمين كل قسم يقوم بواجب

أبحناه عملاً بالبراءة قال ابن الشاط: والأول عندي أظهر وأقوى. والسؤال الثاني كيف صح النهي عن الظن، وهو ضروري لأنه يهجم على النفس عند حضور أسبابه، والضروري لا ينهى عنه وجوابه أنَّ النهي هنا محمول على آثار الظن وسببه الذي هو التحدث عن الإنسان بما ظن فيه أو أذيته بطريق من الطرق، بل يكف عن ذلك حتى يوجد سبب شرعي يبيحه، ففي الآية مجاز بالحذف أي اجتنبوا كثيراً من سبب الظن على قول من يجعل المحذوف مجازاً مطلقاً أو مرسل علاقته المسببية، وذلك لأن القاعدة أنَّ الخطاب في التكليف لا يتعلق إلاّ بمقدور مكتسب لا بالضروري اللازم الوقوع، أو اللازم الامتناع، فإذا ورد ما ظاهره تعلقه بغير مقدور صرف أما لثمرته كقوله تعالى: ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾ فالرأفة أمر يهجم على القلب قهراً عند حصول أسبابها، فالنهي عنها نهي عن ثمرتها التي هي نقص الحد فيصير معنى الآية لا تنقص من مجاز التعبير بالسبب عن المسبب كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وأما لسببه كقوله تعالى: ﴿سارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ فالمغفرة مضافة إلى الله تعالى ليست مقدورة للعبد فالأمر بالمسارعة إليها أمر بالمسارعة لسببها والمعنى أما سارعوا إلى سبب مغفرة من باب الإضمار، وأما أنه عبر بها عن سببها مجازاً علاقته المسببية، وهو كثير في الكتاب والسنة ولسان العرب هذا مذهب الأصل والحق خلافه، وإنَّ خطاب غير المعين بمعنى تكليفه وإلزامه وقع في الشريعة كما وقع بغير المعين بلا فرق قال ابن الشاط إذ لا مانع منه وإنْ كان الخطاب بمعنى القصد للإفهام لم يقع في الشريعة إلا للجميع لا من جهة العقل بأن يقول السيد لجماعة عبيده ليفعل أحدكم من غير تعيين الفاعل من قبلي، ولا يفعله أحد غيره فمن فعله أثبته ومن شاركه فيه عاقبته، وإنْ لم يفعل أحد منكم ذلك الفعل عاقبتكم أجمعين، فالخطاب للجميع في هذا المثال متوجه إلى الجميع بأن يجتمعوا على تعيين أحدهم لذلك الفعل، أو يعين من

السؤال الثاني: الظن يهجم على النفس عند حضور أسبابه والضروري لا ينهي عنه فكيف صح النهي عنه ههنا.

والجواب عن الأول أنْ نقول: لنا ههنا طريقان أحدهما أنْ نقول المحرم الجميع حتى يدل الدليل على إباحة البعض فيخرج من العموم كما إذا حرم الله تعالى أخته من الرضاعة واختلطت باجنبيات فإنهنَّ يحرمنَّ كلهن وكذلك الميتة مع المذكيات إذا اختلطن فإذا دل الدليل بعد ذلك على إباحة الظن عند أسبابه الشرعية لابسناه، ولم نجتنبه وكان ذلك تخصيصاً لهذا العموم وذلك كالظن المأذون فيه عند سماع البينات، والمقومين والمفتين والرواة للأحاديث والأقيسة الشرعية وظاهر العمومات فإنَّ هذه المواطن كلها تحصل الظنون المأذون في العمل بها فإي شيء من الظنون دلّ الدليل عليه اعتبرناه وما لا دليل عليه أبقيناه تحت نهى الآية.

يتعذر قيام القسم الآخر به في تلك الحال لقيامه فيها بالواجب الآخر، وقول من يقول يتوجه التكليف بفرض الكفاية إلى الجميع، ثم يسقط عن البعض بفعل البعض لا دليل البتة عليه ولا ضرورة من جهة العقل والنقل تدعو إليه، ولم يحمل القائلين بذلك القول عليه ألا توهمهم أنّ الخطاب بمعنى الافهام يلزم منه الخطاب بمعنى الالزام، أو توهمهم أنّ الخطابين بمعنى واحد، وليس الأمر كما توهموه.

قال: (ولذلك لما كان الخطاب فرض الكفاية يقتضي من حيث اللغة غير المعين) كقوله تعالى:

شاء منهم نفسه، وهكذا هو فرض الكفاية الخطاب للجميع، والتكليف لواحد غير معين منهم أو لجماعة غير معينة منهم. لا من جهة الشرع كما في قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ٣]، وكما في قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾، وكما في قوله تعالى: ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة﴾، إلى آخرها فكل هذه الآيات وقع الخطاب فيها للجميع، أو لمن يقوم مقام الجميع وهو النبي ﷺ، والتكليف لم يشمل الجميع ولا علق بمعنى أما في الآيتين الأولين فمطلقاً، وأما في آية الصلاة فلم يشمل الجميع التكليف بإقامتها في حالة واحدة، بل توجه التكليف إلى بعضهم بالدخول في الصلاة، وإلى الباقين في تلك الحال بالحرابة، ثم توجه التكليف بالدخول في الصلاة إلى الحارسين أولا، وبالحرابة إلى المصلين أولا، وهذه الآية أوضح الآيات في أنّ التكليف في فرض الكفاية لا يشمل الجميع من جهة أنّ الحالة تقتضي إنقسام الجميع إلى قسمين كل قسم يقوم بواجب يتعذر قيام القسم الآخر به في تلك الحال لقيامه فيها بالواجب الآخر، فلم يظهر الفرق بين الخطاب لغير المعين والخطاب بغير المعين من الوجه الذي زعم إنتهى.

(**وصل**) وأما ما بنى عليه الأصل مذهبه من قول علماء الأصول أنّ طلب الكفاية متوجه على الجميع لكن إذا قام بعضهم سقط عن الباقين فقال ابن الشاط: إنه قول لا دليل البتة عليه ولا ضرورة من جهة العقل والنقل تدعو إليه، ولم يحمل القائلين به عليه إلا توهمهم أن الخطاب بمعنى الإفهام يلزم منه الخطاب بمعنى الإلزام، أو توهمهم أنّ الخطابين لمعنى واحد، وليس الأمر كما توهموه.

وقال الشيخ أبو إسحاق في موافقاته، وما قاله علماء الأصول صحيح من جهة كلي الطلب، وأما من

الطريق الثاني في الجواب عن هذا السؤال أن نقول: لا نقول بالعموم في تحريم جميع الظنون، بل نقول هذا البعض المشار إليه بالتحريم من الظن بعينه في الادلة الشرعية فمهما دلّ الدليل على تحريم ظن حرمناه كالظن الناشىء عن قول الفاسق والنساء في الدماء وغيرها من المثيرات للظن التي حرم علينا اعتبار الظن الناشىء عنها، وما لم يدل فيه دليل على تحريمه، قلنا هو مباح عملاً بالبراءة فهذا هو الجواب عن السؤال الأول.

وأما الجواب عن السؤال الثاني فنقول: قاعدة، وهي أن الخطاب في التكليف لا يتعلق إلاّ بمقدور مكتسب دون الضروري اللازم الوقوع، أو اللازم الامتناع، فإذا ورد خطاب، وكان متعلقه مقدوراً حمل عليه نحو أقيموا الصلاة، أو غير مقدور صرف الخطاب لثمرته، أو لسببه، ومثال ما يحمل على ثمرته قوله تعالى: ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾

﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ وقوله: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقوا في الدين﴾، الآية، ونحو ذلك مما يقتضي مخاطباً غير معين جعل صاحب الشرع الوجوب في فروض الكفايات متعلقاً بالكل ابتداء على سبيل الجمع فإذا فعل البعض سقط عن الكل)

قلت: لم يجعل صاحب الشرع الوجوب في فروض الكفايات متعلقاً بالكل، بل بالبعض غير المعين، ولا دليل على ما ذهب إليه ولا ضرورة تحمل عليه.

جهة جزئية ففيه تفصيل وينقسم أقساماً، وربما تشعب شعباً طويلاً، ولكن الضابط للجملة من ذلك أنّ الطلب وارد على البعض ولا على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً، والدليل على ذلك أمور أحدها النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ الآية إلى آخرها، فورد التخصيص على طائفة لا على الجميع وقوله: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف﴾ [آل عمران: ٣]، الآية وقوله تعالى: ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم﴾ وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصاً على البعض لا على الجميع، والثاني ما ثبتت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالإمامة الكبرى، أو الصغرى فإنها إنما تتعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس وسائر الولايات بتلك المنزلة إنما يطلب بها شرعاً بإتفاق من كان أهلاً للقيام بها والغناء أي النفع فيها، وكذلك الجهاد حيث يكون فرض كفاية إنما يتعين القيام به على من فيه نجدة وشجاعة، وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية إذ لا يصح أنْ يطلب بها من لا يبدي فيها ولا يعيد، فإنه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة إلى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفعة وكلاهما باطل شرعاً، والثالث ما وقع من فتاوى العلماء وما وقع أيضاً في الشريعة من هذا المعنى فمن ذلك ما روى عن محمد رسول الله ﷺ، وقد قال لأبي ذر إني أراك ضعيفاً وإني أحب لك ما أحب لنفسي لا تأمرن على إثنين، ولا تولين مال يتيم وكلا الأمرين من فروض الكفاية، ومع ذلك فقد نهاه عنهما فلو فرض إهمال الناس لهما لم يصح أن يقال بدخول أبي ذر في حرج الإهمال، ولا من كان مثله وفي الحديث لا نسأل

[النور: ٢٤]، فالرأفة أمر يهجم على القلب قهراً عند حصول أسبابها فيتعين الحمل على الثمرة والآثار، وهو تنقيص الحد فيصير معنى الآية لا تنقص الحد قال ابن عباس: ويكون من مجاز التعبير بالسبب عن المسبب، ومثال ما هو غير مقدور ويحمل على سببه قوله تعالى: ﴿سارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ [آل عمران: ٣]، والمغفرة مضافة إلى الله تعالى ليس مقدورة للعبد فيتعين الحمل على سبب المغفرة فيصير معنى الكلام سارعوا إلى سبب مغفرةٍ من ربكم فيكون ذلك من باب الإضمار، أو عبر بالمغفرةِ عن سببها من مجاز التعبير بالمسبب عن السبب عكس الأول وقوله تعالى: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ [الطلاق: ٦٥]، والطلاق الذي هو التحريم غير مقدور للعبد لأنه كلام الله تعالى وصفته القديمة فيتعين حمله على سببه الذي هو قول الزوج: أنت طالق ويكون ذلك من باب التعبير بالسبب عن المسبب وقوله تعالى: ﴿ولا تموتن إلاّ وأنتم مسلمون﴾ [البقرة: ٢] والموت لا ينهى عنه

قال: (وسبب تعلقه بالكل إبتداء لئلا يتعلق الخطاب بغير معين فيؤدي ذلك إلى تعذر الامتثال)

قلت: لا يتعلق الخطاب بمعنى الافهام إلا بالكل والالزام والتكليف للبعض ولا يتعذر الامتثال على هذا الوجه، ولا يحتاج إلى تعلق التكليف بالكل، ثم سقوطه عن البعض بفعل البعض.

قال: (فإذا وجب على الكل ابتداء انبعث داعية كل واحد للفعل ليخلص من العقاب)

قلت: وإذا وجب على البعض غير المعين مع مخاطبة الكل على وجه انهم متى أهملوا القيام بذلك

الإمارة وهذا النهي يقتضي أنها غير عامة الوجوب ونهى أبو بكر رضي الله تعالى عنه بعض الناس عن الإمارة فلما مات رسول الله ﷺ وليها أبو بكر، فجاءه الرجل فقال نهيتني عن الإمارة، ثم وليت فقال له، وأنا الآن أنهاكِ عنها وإعتذر له عن ولايته هو بأنّه لم يجد من ذلك بدأ، وروي أنَّ تميماً الداري إستأذن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما في أن يقص فمنعه من ذلك، وهذا النوع من القصص الذي طلبه تميم رضي الله تعالى عنه من مطلوبات الكفاية وروى نحوه عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، وعلى هذا المهيع جرى العلماء في تقرير كثير من فروض الكفاية فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم أفرض هو فقال أما على كل الناس، فلا يعني به الزائد على الفرض العيني، وقال أيضاً: أما من كان فيه موضع للإمامة، فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب والأخذ في العناية بالعلم على قدر النية فيه فأنت تراه قسم فجعل من فيه قبولية للإمامة مما يتعين عليه، ومن لا يجعله مندوباً إليه، وفي ذلك بيان أنه ليس على كل الناس، وقال سحنون: من كان أهلاً للإمامة، وتقليد العلوم ففرض عليه أنْ يطلبها لقوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ٣]، ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به، أو لا يعرف المنكر كيف ينهي عنه، وبالجملة فالأمر في هذا المعنى واضح وباقي البحث في المسألة موكول إلى علم الأصول، وبيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتتبين صحتها بحول الله هو أنَّ الله عز وجل خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لا في الدنيا ولا في الأخرة ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾، ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية تارة بالألهام كما لهم الطفل إلتقام الثدي ومصه وتارة بالتعليم، فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح وكافة ما تدرأ به المفاسد إنهاضاً لما جبل فيهم من تلك الغرائز

فيتعين حمله على سبب يقتضي حصول الموت لا ينهي في حالة الإسلام، وهو تقديم الإسلام قبل ذلك، والتصميم عليه فيأتي الموت حينئذ في حالة الإسلام، وهو كثير في الكتاب والسنة ولسان العرب، فكذلك ههنا لما تعذر حمل الأمر على الظن نفسه فتعين حمله على آثاره من باب التعبير بالمسبب عن السبب، وآثاره التحدث عن الإنسان بما ظن فيه، أو أذيته بطريق من الطرق بل يكف عن ذلك حتى يوجد سبب شرعي يبيح ذلك.

الواجب كلهم لزمهم العقاب، ومتى قام به بعضهم المعين بتعيينهم إياه، أو بانبعاثه إلى ذلك وعلمهم بذلك أنّ كان محلاً لا مكان العلم أو ظنهم ذلك أنْ كان محلاً يتعذر فيه العلم خصه الثواب انبعثت داعية كل واحدٍ للفعل، أو العلم أو الظن بأن غيري انبعث لذلك.

قال: (وأما الخطاب بغير المعين فهو كثيراً جداً إلى قوله وليذكر من هذا الفرق مسألتين)

قلت: ما قاله من أنّ الخطاب بغير المعين كثير جداً صحيح وما قاله من أنه بخلاف عدم تعيين المأمور الذي هو المكلف ليس بصحيح كما سبق فلم يظهر الفرق بين الخطابين من الوجه الذي زعم.

قال: (المسألة الأولى: إلى آخرها)

قلت: وما قاله في هذه المسألة ليس بصحيح لما سبق بيانه.

قال: (المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿إجتنبوا كثيراً من الظن أن بعض الظن إثم﴾ أشار إلى ظن غير معين بالتحريم والخطاب بغير المعين يجوز من حيث أنه غير معين)

الفطرية، والمطالب الإلهامية لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح كان ذلك من قبيل الأفعال أو الأقوال أو العلوم والاعتقادات، أو الآداب الشرعية، أو العادية وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه، وما ألهم إليه من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يهيأ تلك التهيئة، فلا يأتي زمان التعقل إلاّ وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه في أوليته فترى واحداً قد تهيأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرياسة وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها وآخر للصراع والنطاح إلى سائر الأمور هذا، وإنْ كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلي، فلا بدّ في غالب العادة من غلبة البعض عليه فيرد التكليف عليه معلماً ومؤدباً في حالته التي هو عليها فعند ذلك ينهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات فيراعونهم بحسبها ويراعونها إلى أنْ تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم، ويعينونهم على القيام بها، ويحرضونهم على الدوام فيها حتى يبرز كل واحد منهم فيما غلب عليه، ومال إليه من تلك الخطط، ثم يخلى بينهم وبين أهلها فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها إذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية والمدركات الضرورية فعند ذلك يحصل الانتفاع وتظهر نتيجة تلك التربية فإذا فرض مثلاً واحد من الصبيان ظهر عليه حسن إدراك وجودة فهم ووفور حفظ لما يسمع، وإنْ كان مشاركاً في غير ذلك من الأوصاف ميل به نحو ذلك القصد وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم، فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم، ولا بدّ أنْ يمال منها إلى بعض فيؤخذ به ويعان عليه، ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربانيو العلماء، فإذا دخل في ذلك البعض فمال طبعه إليه على الخصوص وأحبه أكثر من غيره ترك، وما أحب وخص بأهله فوجب عليهم إنهاضه فيه حتى

قلت: هكذا وقع هذا اللفظ ولعله فيه تصحيف أو فيه تغيير.

قال: (**غير أن ههنا سؤالين من جهة أخرى الأول ما ضابط هذا الظن إلى قوله فهذا هو الجواب عن السؤال الأول**)

قلت: الطريقان اللذان ذكرهما محتملان غير أنّ الأول عندي أظهر وأقوى والله أعلم.

قال: (**وأما الجواب عن السؤال الثاني إلى آخره**)

قلت: ما قاله في ذلك صحيح ظاهر.

يأخذ منه ما قدر له من غير إهمال له، ولا ترك لمراعاته، ثم إنْ وقف هنالك فحسن، وإنْ طلب الأخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه ما فعل فيما قبله هكذا إلى أن ينتهي كما لو بدأ بعلم العربية مثلاً فإنه الأحق بالتقديم، فإنه يصرف إلى معلميها فصار من رعيتهم وصاروا هم رعاة له، فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم، فإذا إنتهض عزمه بعد إلى أنْ صار يحذق القرآن صار من رعية مفسريه، وصار واهم رعاة له كذلك ومثله أنَّ طلب الحديث، أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم، وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور فيما به نحو ذلك، ويعلم آدابه المشتركة، ثم صار به إلى ما هو الأولى، فالأولى من صنايع التدبير كالعرافة، أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الإمامة، أو غير ذلك مما يليق به، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم لأنه سير أولاً في طريق مشترك فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإنْ كان به قوة زاد في السير إلى أنْ يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وهي التي يندر من يصل إليها كالاجتهاد في الشريعة والإمارة، فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة فليس الترقي في طلب الكفاية على ترتيب واحد، ولا هو على الكفاية بإطلاق ولا على البعض بإطلاق ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس، بل لا يصح أن ينظر فيه واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع والألم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه من التجوز لأنَّ القيام بذلك الفرص قيام بمصلحة عامة فهم مطلوبون بسدها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها والباقون، وإنْ لم يقدروا عليها قادرون على إقامة القادرين فمن كان قادراً على الولاية، فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر إذا مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلاّ بالإقامة من باب ما لا يتم الواجب إلاّ به، وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف، فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر كلام أبي إسحاق بتغيير ما والله أعلم.

(الفرق الثالث والخمسون بين قاعدة أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، وبين قاعدة تعين الواجب)

أما أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، فهو خلاف الأصل فلو صلى الإنسان ألف ركعة ما أجزأت عن صلاة الصبح، ودفع ألف دينار صدقة لا تجزىء عن دينار الزكاة، وغير ذلك، ووقع في المذهب في سبع مسائل الأولى إذا توضأ مجدداً ثم تيقن أنه كان محدثاً هل يجزئه أم لا قولان والمذهب عدم الأجزاء الثانية إذا إغتسل لجمعته ناسياً لجنابته المذهب عدم الأجزاء وقيل تجزىء الثالثة إذا نسي لمعة من الغسلة الأولى في وضوئه وكان غسلها بنية الفرض هل تجزئه إذا غسل الثانية بنية السنة قولان في المذهب ومقتضاه عدم الإجزاء كالتجديد الرابعة إذا سلم من إثنتين ساهياً ثم قام فصلى ركعتين بنية النافلة هل

قال:

(الفرق الثالث والخمسون بين قاعدة أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب وبين قاعدة تعين الواجب إلى قوله فهذا الذي رأيته من هذه القاعدة في المذهب)

قلت: أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب خلاف الأصل كما قال وذكر ما وقع في المذهب من

(الفرق الثالث والخمسون بين قاعدة أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، وبين قاعدة تعين الواجب المخير)

والفرق بينهما من جهتين الجهة الأولى أنّ الواجب في القاعدة الأولى خصوص معين من قبل الآمر لا موكول تعينه إلى خيرة المأمور، والواجب في القاعدة الثانية خصوص غير معين من قبل الآمر، وإنما تعينه موكول إلى خيرة المأمور والجهة الثانية أنَّ القاعدة الأولى لما تعين فيها الواجب من قبل الآمر كان الأصل عدم أجزاء غيره عنه، وإنما جرى أجزاء غير الواجب عنه على خلاف الأصل في إحدى عشرة مسألة في المذهب أشار لها الشيخ أبو العباس أحمد بن عبد الله الزواوى كما في كبير ميارة على نظم ابن عاشر بقوله:

مسائل يجرى نقلها عن فريضة ... شذوذاً فلا تتبع سوى قول شهرة
مجدد طهر ساهياً، وهو محدث ... ولمعة عضو طهرت بفضيلة
وآت بغسل ساهياً عن جنابة ... نوى جمعة وأحكم لتارك سجدة
من الفرض يأتي بالسجود لسهوه ... ومبطلها يأتي بخامس ركعة
ومن لم يسلم ظن فيها سلامه ... وآت بنفل قبل ختم فريضة
ومن لم يسلم أو يظن سلامه ... لثالثة قد قام فأفهم بصورة
ويجزىء في المشهور من طاف عندهم ... طواف وداع ذاهلا عن إفاضة
وذو متعة قد ساق هدى تطوع ... فيجزىء قد قالوا لواجب متعة
وقد قاله ابن الماجشون إذا رمى ... جماراً لسهو لا يعيد لجمرة

تجزئاه عن ركعتي الفرض أم لا قولان الخامسة إذا ظن أنه سلم من فرضه فصلى بقية فرضه بنية النافلة هل يجزئه أم لا قولان السادسة إذا سها عن سجدة من الركعة الأولى، وقام إلى خامسة ساهياً هل تجزئه عن الركعة التي نسي منها السجدة أم لا قولان السابعة إذا نسي طواف الإفاضة وقد طاف طواف الوداع وراح إلى بلده أجزأه طواف الوداع عن طواف الإفاضة فهذا هو الذي رأيته وقع من هذه القاعدة في المذهب وأما قاعدة تعين الواجب فليس على خلاف الأصل وتحريره إنه حينئذ يعتقد أن المرأة والعبد والمسافر ونحوهم لما لم تجب عليهم الجمعة فإذا حضروها أجزأت عنهم مع أنها غير واجبة فيكون من باب أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب وليس كذلك بل الواجب عليهم إحدى الصلاتين أما الظهر وأما الجمعة فالواجب هو القدر المشترك بين الصلاتين وهو مفهوم احداهما كالواجب في خصال الكفارة إحدى الخصال فإذا أحرم العبد بالجمعة فقد أحرم بأحدى الصلاتين

ذلك وفيه قولان: مسألة المجدد، والمغتسل للجمعة ناسياً للجنابة، وناسي اللمعة من الغسلة الأولى، وهذه الثلاث مسائل من الطهارة، ويحتمل عندي أنْ لا يكون القائل بالأجواء في هذه بنى قوله على هذا الأصل، بل على أنّ كل واحد من الموقعين لهذه الطهارات إنما أراد بها إحراز كمالها، والكمال في رأيه يتضمن الأجزاء بخلاف رأى غيره من أنّ الكمال لا يتضمن الأجزاء، فيكون الخلاف في الأجزاء وعدمه مبنياً على الخلاف في ذلك، فلا تكون ثلاث مسائل من أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب من هذا الوجه ويحتمل أنْ لا يكون القائل أيضاً بالأجزاء بنى قوله على ذلك الأصل، بل على أنّ الطهارة لا يشترط فيها تعيين نية الفرض، ولا نية النفل، فلا يكون على هذا من أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب وأما مسألة المسلم من اثنتين والظان انه سلم فمن ذلك أعني من أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب على أحد القولين، وأما السادسة، وهي مسألة الساهي عن سجدة من الأولى القائم إلى خامسة، فيحتمل أيضاً أنْ لا يكون من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب من جهة أنه إنما قام في الخامسة لاداء بقية فرضه فيما يعتقد، وأما السابعة وهي ناسي طواف الإفاضة فمن تلك لكنه لم

وبيانها أنها على ثلاثة أقسام:

(القسم الأول) محتو على ثلاث مسائل من الطهارة وقعت في المذهب على قولين بالأجزاء وعدمه مشهورهما الثاني وذكرها الأصل بقوله الأولى إذا توضأ مجدداً، ثم تيقن أنه محدثاً هل يجزئه أو لا قولان، والمذهب عدم الأجزاء الثانية إذا إغتسل لجمعة ناسياً لجنابته المذهب عدم الأجزاء، وقيل تجزىء الثالثة إذا نسى لمعة من الغسلة الأولى في وضوئه، وكان غسلها بنية السنة قولان في المذهب، ومقتضاه عدم الاجزاء كالتحديد. قال ابن الشاط، ويحتمل عندي أنْ لا يكون القائل بالأجزاء في هذه بنى قوله على هذا الأصل أي إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، بل على أنّ كل واحد من الموقعين لهذه الطهارات إنما أراد بها إحراز كمالها والكمال في رأيه يتضمن الإجزاء رأي غيره من أنّ الكمال لا يتضمن الإجزاء، فيكون الخلاف في الإجزاء وعدمه مبيناً على الخلاف في ذلك فلا تكون هذه الثلاث المسائل من إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب من هذا الوجه، ويحتمل أنْ لا يكون القائل أيضاً بالإجزاء بنى قوله على ذلك

وعين ذلك المشترك في أحد معنييه كما يعين المكفر احدى الخصال بالعتق فهو معين للواجب لا فاعل لغير الواجب من كل وجه فأجزأه عن الواجب، بل غير الواجب ههنا هو خصوص الجمعة لا مطلق إحدى الصلاتين فالجمعة مشتملة على أمرين خصوص غير واجب، وهو كونها جمعة وعموم واجب، وهو كونها إحدى الصلاتين فاجزأت عن الواجب من جهة عمومها الواجب لا من جهة خصوصها الذي ليس بواجب كما أنَّ المكفر عن اليمين بالعتق في عتقه، أمران خصوص وهو كونه عتقاً وعموم وهو كونه إحدى الخصال الثلاث فيجزىء العتق عنه من جهة عمومه الواجب لا من جهة خصوصه الذي ليس بواجب وهذا ليس على خلاف الأصل بخلاف القاعدة الأولى في الامتناع، ويتمهد الفرق بأربع مسائل أخر.

(المسألة الأولى) قال: العبد لا يؤم في الجمعة لأن المذهب أن المفترض لا يأتم بالمتنفل

يذكر فيها قولين، وهي محل لاحتمال الخلاف والله أعلم.

قال: (وأما قاعدة تعين الواجب فليس على خلاف الأصل إلى قوله ويتمهد الفرق بأربع مسائل)

قلت: ما قاله في ذلك صحيح إلا قوله فالواجب هو القدر المشترك بين الصلاتين وهو مفهوم إحداهما فإنه ليس القدر المشترك هو مفهوم إحداهما، بل مفهوم إحداهما واحدة غير معينة من الصلاتين.

قال: (المسألة الأولى: قالوا العبد لا يؤم في الجمعة لأنّ المذهب أن المفترض لا يأتم بالمتنفل إلى آخر المسألة)

قلت: ما قاله فيها غير صحيح فإنه جعلها من الواجب المخير وموقع نوعي الواجب المخير، أو أنواعه لا يوقع إلا واجباً فالعبد إذا اختار إيقاع الجمعة لا تقع إلا واجبة فالحر إذا اقتدى به لم يكن مفترضاً ائتم بمتنفل، فينبغي أن يصح اقتداؤه به، وما قاله من أنّ الخصوصيات غير واجبة مسلم لكن من حيث هي خصوصات معينات لا من حيث هي داخلة تحت العموم فإنّ العموم على ما التزمه هو

الأصل، بل على أنّ الطهارة لا يشترط فيها تعيين نية الفرض، ولا نية النفل فلا يكون على هذا من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب.

(القسم الثاني) محتوٍ على خمس مسائل من الصلاة وقعت في المذهب أيضاً على قولين بالاجزاء وعدمه مشهورهما الثاني ذكر الأصل منها ثلاثة الأولى إذا سلم من اثنين ساهياً، ثم قام فصلى ركعتين بنية النافلة هل تجزئاه عن ركعتي الفرض أم لا قولان الثانية إذا ظن أنه سلم من فرضه فصلى بقية فرضه بنية النافلة هل يجزئه أو لا قولان الثالثة إذا سها عن سجدة من الركعة الأولى، وقام إلى خامسة ساهياً هل تجزئه عن الركعة التي نسي منها السجدة أم لا، قولان قال ابن الشاط، ومسألة المسلم من اثنتين والظان أنه سلم من أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب على أحد القولين، وأما مسألة الساهي عن سجدة من الأولى القائم إلى خامسة، فيحتمل أيضاً أنْ لا يكون من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب من جهة أنّه إنما قام في الخامسة لأداء بقية فرضه فيما يعتقد الرابعة أشار لها أبو العباس الزواوي بقوله:

فقيل إذا حضرها صار من أهلها، ووجبت عليه بالشروع فصار مفترضاً، فما أئتم الحر إلاً بمفترض فإنَّ قيل إنما تجب بالشروع فيكون الشروع غير واجب فيقع الائتمام به فيه، وهو غير واجب قيل فإنْ كان الشروع غير واجب فقد أجزأه تكبيرة الإحرام وهي غير واجبة عليه فخصوص الجمعة غير واجب، وغير الواجب لا يجزىء عن الواجب فكيف أجزأته تكبيرة إحرامه فقيل: تكبيرة الإحرام أيضاً فيها خصوص، وهو كونها بالجمعة، وعموم وهو كونها تكبيرة الإحرام فالواجب على العبد تكبيرة الإحرام إما الجمعة وإما بالظهر فإذا أحرم بالجمعة فقد عين الواجب عليه في إحرام خاص وكذلك نقول: إذا أحرم بالظهر الرباعية أيضاً خصوص إحرامه غير واجب، بل يعين الواجب، وإذا عقلت ذلك في تكبيرة الأحرام، فاعقله في بقية أركان الصلاة ففي الركوع خصوص غير واجب، وعموم، واجب وهو مطلق الركوع وفي السجود خصوص غير واجب وهو كونه في جمعة، أو في ظهر، وعموم

واجب وهل يمكن إيقاع العام من حيث هو عام هذا لا سبيل إليه وإنما يقع من حيث الخصوص الشخصي خاصة لا يمكن غير ذلك بوجه فالعام على هذا لا يقع إلا في الخاص وهذا كله مجاراة له على تسليم أنّ الوجوب في الواجب المخير يتعلق بالمعنى العام من حيث هو عام، وذلك عند التحقيق غير صحيح، وإنما هو أغنى الوجوب متعلق في الواجب المخير بواحد غير معين مما فيه المعنى العام الذي يقال له المشترك، وعلى هذا لم يتعلق الوجوب في الواجب المخير إلا بخصوص لكنه خصوص غير معين من قبل الآمر وتعينه موكول إلى خيرة المأمور هذا هو الصحيح لا ما سواه.

قال: (المسألة الثانية: المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين أما شهر الأداء، أو شهر القضاء)

قلت: ذلك صحيح.

قال: (فإذا اختار صوم رمضان فهو فاعل لخصوص غير واجب وهو كونه رمضان وعموم واجب وهو كونه أحد الشهرين فاجزأ عنه من جهة أنه أحد الشهرين لا من جهة كونه رمضان).

قلت: ما قاله هنا ليس بصحيح، بل إذا اختار صيام رمضان فهو فاعل لخصوص واجب وكيف لا

وأحـكـم لـتـارك سـجـدة ... مـن الـفـرض يـأتي بـالـسـجـود لـسـهـوه

يعني وأحكم بالأجزاء على مقابل المشهور لتارك سجدة من صلاة الفرض في حال اتيانه بسجدة سهوه في الصلاة قبل السلام أو بعده الخامسة أشار لها أبو العباس الزواوى بقوله:

ومـن لم يـسـلـم أو يـظـن سـلامـه ... لـثـالـثـة قـد قـام فـافـهـم بـصـورة

يعني، ومن قام من ثانية فرض من غير أن يسلم أو يظن السلام لثالثة بنية النفل أيضاً أما إنْ سلم أو ظن السلام فهما المسألة الأولى والمسألة الثانية من هذا القسم، ولذا قال فافهم بصورة.

(والقسم الثالث) يحتو على ثلاث مسائل من الحج وقعت في المذهب أيضاً على قولين بالاجزاء وعدمه لكن المشهور منهما هنا الإجزاء ذكر الأصل منها واحدة الأولى إذا نسي طواف الإفاضة، وقد طاف طواف الوداع وراح إلى بلده أجزأه طواف الوداع عن طواف الإفاضة كذا في الأصل قال ابن الشاط، وهذه المسألة من إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب لكنه لم يذكر فيها قولين، وهي محل لاحتمال الخلاف. قلت

واجب، وهو مطلق السجود، وكذلك بقية الأركان، فيكون الحر إذا اقتدى به في الخصوصيات وهي عليه واجبة وعلى العبد غير واجبة تكون من باب اقتداء المفترض بالمتنقل فيمتنع ذلك على المذهب، وأعلم أن مقتضى هذا البحث أن لا يقتدى الحر بالعبد في ظهر يوم الجمعة إذا صلاها أربعاً أيضاً فإنه غير مفترض بالخصوصيات بخلاف الاقتداء به في ظهر غير يوم الجمعة فإنه مفترض بالخصوصيات، والعموميات فاستوى الحر معه في ذلك فصح الاقتداء مع أني لم أذكر أني رأيت هذا الفرع منقولاً غير أنه مقتضى المذهب، ويلحق بالعبد في هذا المباحث المسافر والمرأة، ونحوهما حرفاً بحرف، ولا حاجة إلى تعديد المسائل بذكرها.

(المسألة الثانية) المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين أما شهر الأداء، أو شهر القضاء فإذا أختار صوم رمضان فهو فاعل لخصوص غير واجب، وهو كونه رمضان،

يكون واجباً، وهو قد عينه لايقاع الواجب كما فوض إليه تعيينه وقوله فأجزأ عنه من جهة أنه أحد الشهرين صحيح وقوله لا من جهة كونه رمضان غير صحيح وهل رمضان إلا أحد الشهرين وهل أحد الشهرين إلا رمضان.

قال: (وكذلك إذا اختار شهر القضاء إلى قوله لأنه واجب بحكم الأصالة)

قلت: ما قاله صحيح.

قال: (ففرق بين قضاء رمضان على المفرط الذي يتعين في حقه الأداء وبين القضاء في حق المسافر إلى آخر المسألة).

قلت: أما قوله أنّ القضاء على المفرط واجب بخصوصه، وعمومه بسبب واحد فصحيح، وأما قوله وعلى المسافر بسببين أحدهما رؤية الهلال فانها أوجبت العموم في القضاء وهو كونه أحد الشهرين، فلم توجب الرؤية العموم فإنّ العموم من حيث هو عموم لا يتعلق به الوجوب، وليس العموم هو كونه أحد الشهرين، بل أحد الشهرين خصوص غير معين.

وقد صرّح بالخلاف فيها كغيرها، وإنّ المشهور منهما الاجزاء قول أبي العباس الزواوى ويجزىء في المشهور من طاف عندهم طواف وداع ذاهلاً عن إفاضة الثانية أشار إليها أبو العباس الزواوى بقوله:

وذو متعة قد ساق هدى تطوع ... فيجزىء قد قالوا لواجب متعة

يعني أنّ المعتمر إذا ساق هدى التطوع في عمرته فلما حل منها، ووجب نحره الآن أخر ليوم النحر، ثم بدا له وأحرم بالحج وحج من عامه ذلك وصار متمتعاً فإنّ هدى التطوع يجزئه عن متعته، ولو لم ينو عند سوقه أنه يجعله في متعته على تأويل سند وهو المذهب كما أجزأ عن قرانه كما في حاشية شيخنا على توضيح المناسك للوالد رحمه الله تعالى الثالثة أشار لها أبو العباس الزواوى بقوله:

وقد قال ابن الماجشون إذا رمى ... جماراً لسهو لا يعيد لجمره

أي إذا نسي جمرة العقبة، ثم رماها ساهياً كما وقع ذلك لعبد الملك أي ابن الماجشون كما في كبير ميارة علي بن عاشر قلت، ويؤخذ من قول شيخنا في حاشيته كما جزأ أي هدى التطوع عن قرانه زيادة

وعموم واجب وهو كونه أحد الشهرين فأجزأ عنه من جهة إنه أحد الشهرين لا من جهة كونه رمضان، وكذلك إذا اختار شهر القضاء فخصوصه ليس واجباً عليه غير أنه يتعين عليه خصوص القضاء لتعذر غيره لا لأنّه واجب بخصوصه كما يتعين آخر وقت الصلاة لتعذر ما قبله، وتعذر غيره لا لأنّه واجب بحكم الأصالة، ففرق بين قضاء رمضان على المفرط الذي يتعين في حقه الأداء، وبين القضاء في حق المسافر أنَّ القضاء على المفرط واجب بخصوصه وعمومه بسبب واحد، وهو الفطر في رمضان، وعلى المسافر بسببين أحدهما رؤية الهلال فإنها أوجبت العموم الذي في القضاء، وهو كونه أحد الشهرين.

وثانيهما خروج شهر الأداء، ولم يصم فيه فإنه يوجب خصوص القضاء فتأمل الفرق.

(**المسألة الثالثة**) المريض إذا كان يقدر على الصوم لكن مع مشقة عظيمة لا يخشى معها على نفسه، ولا عضو من أعضائه، فهذا يسقط عنه الخطاب بخصوص رمضان لأجل

قال: (المسألة الثالثة: المريض إذا كان يقدر على الصوم لكن مع مشقة عظيمة لا يخشى معها على نفسه ولا عضو من أعضائه فهذا يسقط عنه الخطاب بخصوص رمضان لأجل المشقة، ويبقى مخاطباً بأحد الشهرين إلى قوله إنْ بقي مستجمع الشرائط سالم الموانع في زمن القضاء).

قلت: ما قاله من أنّ الواجب عليه أحد الشهرين، وأنه يتعين القضاء عند الأداء صحيح.

قال: (فإن أقدم وصام وفعل المحرم لا يمكن أن يقال أنه غير الواجب إلى قوله وهو تخريج حسن)

قلت: ما قاله ظاهر.

قال: (المسألة الرابعة: الصبي إذا صلّى بعد الزوال، ثم بلغ في القامة قال مالك: يجب عليه أنْ يصلي مرة أخرى إلى آخر المسألة)

قلت: ما قاله فيها صحيح.

مسألة رابعة في هذا القسم ونظمتها في بيت يلحق بنظم أبي العباس المذكور بقولي:

وزد قارنا يجزيه هدى تطوع بواجب هدى للقرآن كمتعة

ومن هنا إشتهر أنَّ تطوعات الحج تجزىء عن واجب جنسها فتكون جملة النظائر اثني عشر مسألة أربعة من أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب شذوذاً على إحتمال وأربعة من ذلك شذوذاً بدون إحتمال وأربعة من ذلك على مشهور المذهب، وما عدا هذه النظائر فهو جار على الأصل من عدم اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب إتفاقاً فلو صلى الإنسان ألف ركعة ما أجزأت عن صلاة الصبح، أو دفع ألف دينار صدقة ما أجزأت عن دينار الزكاة وغير ذلك، فمن هنا قال مالك رحمه الله تعالى: إذا صلى الصبي بعد الزوال، ثم بلغ في القامة يجب عليه أنْ يصلي لأنَّ سبب الوجوب وجد في حقه، وهو ما قارنه من أجزاء القامة في زمن بلوغه، وما ليس بواجب وهو ما أوقعه أولا لا يجزىء عن الواجب الذي توجه عليه ثانياً، وذلك أنَّ كل جزء من أجزاء القامة ظرف للوجوب، وسبب للوجوب كما تقدم فالجزء الأول الذي قارنه شرط الندب الذي هو الصبا في حق الصبي سبب الفعل ندباً لا وجوباً والجزء الذي قارنه بعد شرط الوجوب الذي هو البلوغ سبب للوجوب في صلاة أخرى فقول الشافعي رحمه الله تعالى لا تجب عليه الصلاة لأن

المشقة، ويبقى مخاطباً بأحد الشهرين أما شهر الأداء، أو شهر القضاء ويتعين القضاء في حقه بالسببين المتقدمين كما تقدم في مسألة العبد حرفاً بحرف، فإنْ كان يخشى على نفسه، أو عضو من أعضائه، أو منفعة من منافعه، فهذا يحرم الصوم، ولا نقول: أنّه يجب عليه أحد الشهرين، بل يتعين الاداء للتحريم، والقضاء للوجوب أنْ بقي مستجمع الشرائط سالم الموانع في زمان القضاء فإنْ أقدم وصام، وفعل المحرم لا يمكن أنْ يقال إنه غير الواجب بعد عمومه كما تقدم فهل يجزىء عنه؟ قال الغزالي في المستصفي: يحتمل عدم الإجزاء لأنّ المحرم لا يجزىء عن الواجب، ويحتمل الإجزاء كالصلاة في الدار المغصوبة، فإنّه متقرب إلى الله تعالى بترك شهوتي فمه وفرجه جانٍ على نفسه، كما أنّ المصلي في الدار المغصوبة متقرب إلى الله بركوعه، وتعظيمه، وإجلاله، وجانٍ على صاحب الدار وهو تخريجٌ حسن.

الزوال مثلاً إنما جعله الله تعالى سبباً لوجوب صلاة واحدة، وقد فعلها فلو أوجبنا عليه صلاة أخرى لكان الزوال سبباً لوجوب صلاتين وهو خلاف الإجماع لا يرد لأنه أما أنْ يدعي أنّ الزوال لا يكون سبباً لصلاتين في كل صورة، فيكون ذلك مصادرة على صورة النزاع وأما أنْ يدعي ذلك فيما عدا صورة النزاع فلا يمكنه إلحاق صورة النزاع بصورة الإجماع إلاّ بالقياس، فإذا قاس فرقنا بأنّ صورة النزاع وجد فيها حالتان تقتضيان الندب، والوجوب، وهما الصبا والبلوغ، وليس في صورة الإجماع إلاّ حالة واحدة تقتضي الوجوب هي البلوغ فاتحدت الصلاة في صورة الإجماع لاتحاد الشرط الذي هو البلوغ وتعددت في صورة النزع لتعدد الشرط واختلافه فلذا جاز فيها اختلاف المشروط الذي هو الصلاتان باختلاف الشرط الذي هو الصبا الشرط في توجه الندب والبلوغ الشرط في توجه الوجوب وأما القاعدة الثانية، فإنه لما كان الواجب فيها خصوص غير معين من قبل الآمر لم يكن اجزاء الجمعة عن الظهر مثلاً لنحو المرأة والعبد والمسافر إذا حضروها مع أنها غير واجبة عليهم بعينها على خلاف الأصل، وأنه من باب إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، بل هو على الأصل من إتيان المأمور بما تعلق به الوجوب لا بغيره إذ الوجوب هنا متعلق بواحد غير معين من الصلاتين أما الظهر وأما الجمعة، فإذا أحرم كل من المرأة والعبد والمسافر بالجمعة فقد أحرم بإحدى الصلاتين، وعين ذلك الواحد المبهم الذي علق الآمر به الوجوب ووكل تعينه إلى خيرة المأمور، فإذا اختار إيقاع الجمعة لا تقع إلاّ واجبة، فالحر إذا اقتدى به لم يكن مفترض أئتم بمتنفل، فينبغي أنْ يصح اقتداؤه به في الجمعة كما يصح اقتداؤه به في الظهر بيوم الجمعة وغيره كما هو مقتضى المذهب، وإنْ قال الأصل مع أني لم أذكر أني رأيت فرع صحة اقتداء الحر بالعبد في ظهر غير يوم الجمعة واقتداؤه به في ظهر يوم الجمعة كاقتدائه به في يوم الجمعة، ولم يظهر قول أهل المذهب لا يؤم العبد في الجمعة حراً لأن المذهب أنّ المفترض لا يأتم بالمتنفل فافهم، وبالجملة فالواجب نوعان واجب مخير، وواجب غير مخير والوجوب في غير المخير متعلق بواحد معين مما فيه المعنى العام الذي يقال له المشترك أي خصه به الآمر ولم يكن تعينه إلى خيرة المأمور فلذا كان الأصل عدم اجزاء غيره من أفراد جنسه عنه والقول باجزائه عنه إنما وقع في المذهب على خلاف الأصل في اثنتي عشرة مسألة كما علمت

(المسألة الرابعة) الصبي إذا صلى بعد الزوال، ثم بلغ في القامة، قال مالك: يجب عليه أنْ يصلي مرة أخرى لأن سبب الوجوب وجد في حقه، وهو ما قارنه من أجزاء القامة في زمن بلوغه، وما ليس بواجب، وهو ما أوقعه، أو لا يجزىء عن الواجب الذي توجه عليه ثانياً، وقال الشافعي: لا تجب عليه الصلاة لأنّ الزوال مثلاً إنما جعله الله تعالى سبباً لوجوب صلاةً واحدةً، وقد فعلها، فلو أوجبنا عليه صلاة أخرى لكان سبباً لوجوب صلاتين، وهو خلاف الإجماع، وجوابه إنّ القامة كلها أسباب فجميع أجزائها ظرفٌ للوجوب، وسببٌ للوجوب، كما تقدم البحث في هذا الفرق، فالجزء الأول من القامة في حق الصبي سببٌ للفعل، والجزء الذي قارنه بعد البلوغ سبب للوجوب في صلاة أخرى ونحن نمنع إنَّ الزوال لا يكون سبباً لصلاتين لإنه إما أن يدعيه في كل صورة فيكون ذلك مصادرة على صورة النزاع، وإنْ ادعاه فيما عدا صورة النزاع، فلا يمكنه إلحاق صورة النزاع بصورة الإجماع إلا بالقياس، فإذا أقاس فرّقنا بأنْ صورة النزاع وجد فيها حالتان تقضيان الوجوب، والندب، وهما الصبي، والبلوغ بخلاف صورة الإجماع ليس فيها إلا حالة واحدة، فكانت الصلاة واحدة لاتحاد الشرط أما مع تعدد الشرط، واختلافه جاز اختلاف

. . . .

والوجوب في المخير متعلق بواحد غير معين مما فيه المعنى العام الذي يقال له المشترك أي لم يعينه الآمر، بل وكل تعينه إلى خيرة المأمور، فما اختاره المأمور من الواحد المبهم الذي تعلق به الوجوب كان هو الواجب عليه، وأوضح لك قاعدة الواجب المخير بثلاث مسائل أخر.

(المسألة الأولى) إنَّ الواجب على المكفر إحدى خصال الكفارة من العتق أو الإطعام، أو الكسوة بلا تعيين من قبل الآمر، بل التعيين موكول لخيرة المكفر، فإذا اختار واحدة منها كان الواجب عليه على الأصل لا غيره حتى يكون على خلاف الأصل.

(والمسألة الثانية) إنَّ المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين أما شهر الأداء، أو شهر القضاء بدون تعيين من قبل الآمر، بل التعيين وكله لخيرة المسافر فإذا اختار صوم رمضان أو شهر القضاء وصامه كان قد صام ما هو الواجب عليه على الأصل لا غيره حتى يكون على خلاف الأصل، وتعين خصوص شهر القضاء عليه إذا لم يختر صيام رمضان إنما كان لتعذر غيره لا لأنه واجب بخصوص كما يتعين آخر وقت الصلاة لتعذر ما قبله، وتعذر غيره لا لأنه واجب بحكم الأصالة فقضاء رمضان على المفرط الذي يتعين في حقه الأداء يفارق القضاء في حق المسافر من جهة أنَّ الأول واجب بخصوصه وعمومه بسبب واحد، وهو الفطر في رمضان، والثاني لا يتعلق بعمومه وجوب أصلاً، وإنما يتعين في حقه خصوص شهر القضاء عند تعذر الأداء بسببين أحدهما رؤية الهلال وثانيهما خروج شهر الأداء، ولم يصم فيه فافهم.

(والمسألة الثالثة) أنَّ المريض إذا كان يقدر على الصوم لكن مع مشقة عظيمة لا يخشى معها على نفسه، ولا عضو من أعضائه، فإنه يسقط عنه الخطاب بخصوص رمضان لأجل المشقة ويبقى مخاطباً بأحد الشهرين أما شهر الأداء أو شهر القضاء ويتعين القضاء في حقه عند تعذر الأداء بالسببين المتقدمين في مسألة المسافر، فإن كان يخشى على نفسه، أو عضو من أعضائه أو منفعة من منافعه تعين الأداء للتحريم

المشروط، والصبي شرط في توجه الندب، والبلوغ شرط في توجه الوجوب.

(الفرق الرابع والخمسون بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال، والمآل، وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجبٌ في المآل)

فالأول لا يجزىء عن الواجب، والثاني قد يجزىء عنه، ويتضح الفرق بذكر ثلاث مسائل.

(المسألة الأولى) الزكاة إذا عجلت قبل الحول إما بالشهر ونحوه عندنا، وأما في أول الحول عند الشافعي فهذا المعجل ليس بواجب، فإنّ دوران الحول شرط في الوجوب، والمشروط لا يوجد قبل شرطه، فإذا دار الحول، وتوجه الخطاب بوجوب الزكاة عليه أجزأ عنه ما تقدم مع أنه غير واجب، فالفرق بين هذا المخرج وبين ما إذا نوى بإخراجه صدقة

قال:

(الفرق الرابع والخمسون بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمال وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المال إلى آخره)

قلت: ما قاله من احتمال الخلاف ظاهر، وما قاله من الجواب عن السؤال لا بأس به، والأصح

كما يتعين القضاء للوجوب إنْ كان مستجمع الشرائط سالم الموانع زمنه فإنْ أقدم، وهو في هذه الحالة وصام الأداء المحرم عليه إحتمل كما قاله الغزالي في المستصفي عدم الأجزاء نظراً لكون المحرم لا يجزىء عن الواجب والاجزاء نظراً لكونه متقرباً إلى الله تعالى بترك شهوتي فمه وفرجه إذ لا يمكن أنْ يقال أنه غير الواجب بعد عمومه كما تقدم جانياً على نفسه بعدم حفظها عن الإلقاء في التهلكة كما أنّ المصلي في الدار المغصوبة متقرب إلى الله تعالى بركوعه وسجوده وتعظيمه وإجلاله وجان على صاحب الدار والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الرابع والخمسون بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمآل، وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال، وهو واجب في المآل)

ما ليس بواجب في الحال والمآل نحو ما يخرجه مالك النصاب مطلقاً ناوياً باخراجه صدقة التطوع لا الزكاة، فلا يجزئه عما يجب عليه في زكاة ما ملكه من النصاب على تقدير دوران الحول قطعاً إذ الأصل عدم اجزاء ما ليس بواجب أصلاً عن الواجب، وما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المآل نحو ما يخرجه مالك النصاب ناوياً الزكاة لا صدقة التطوع قبل الحول أما بالشهر ونحوه عندنا، وأما في أول الحول عند الشافعي ففي إجزائه عما يجب عليه في زكاة ما ملكه من النصاب على تقدير دوران الحول نظراً لأمرين:

(أحدهما) أنه قصد بالمخرج الواجب في المآل على تقدير دوران الحول لا التطوع، فما أجزأ عن الواجب إلاّ واجب على الأصل.

التطوع، فإنه لا يجزىء عنه، والفرق أن صدقة التطوع ليست بواجبة في الحال، ولا في المآل، فلم تجز عنه، وأما المعجل للزكاة فهو قاصد بالمخرج الواجب على تقدير دوران الحول، ولم يقصد التطوع، وإذا قصد به الواجب في المآل فما أجزأ عن الواجب إلا واجب.

(المسألة الثانية) قال جماعة من الحنفية: يتعلق الوجوب في الواجب الموسع بآخر الوقت، وفعل المعجل قبل ذلك نقل يسد مسد الفرض على ما تقرر عندهم، فقال الأصحاب لهم: لو صح ما ذكرتموه لصح أن يصلي قبل الزوال، ويجزىء عنه إذا زالت الشمس، فيكون نفلاً سد مسد الفرض، وأجزأ عنه بعد طريانه، وهو خلاف الإجماع، فذلك ما بعد الزوال لانحصار الوجوب عندكم في آخر القامة، فما هو واقعٌ بعد الزوال، أو قبله سواء في كونه غير واجب، فإذا أجزأ أحدهما عن الواجب وجب أن يجزىء الآخر عن

نظر امتناع التقديم في الزكاة ولزوم عدم الاجزاء في مسألة الحنفية فيصادمهم الإجماع والله أعلم.

(وثانيهما) قاعدة إنْ كل حق، ولو بدنياً خلافاً لجديد الشافعي تعلق بسببين أو بسبب، وشرط لا يمتنع قطعاً تقديمه على شرطه، أو ثاني سببه بخلاف تقديمه عليها، فإنه يمتنع قطعاً وعدم أجزائه خلاف قال: ابن الشاط والأصح نظراً إمتناع التقديم في الزكاة قلت: وذلك لأن تعليق وجوب الأداء بالشرط، أو السبب الثاني يمنع تمام السببية، ولا يتحقق الوجوب قبل تمام سببه والإجماع على عدم أجزاء نفل عن فرض فمن هنا قال في شرح التحرير الأصولي والأوجه قول الحنفية بعدم جواز تقديم كفارة اليمين قبل الحنث لعقلية سببية الحنث لها دون عقلية سببية اليمين لها لأن الكفارة في التحقق لستر ما وقع من الإخلال بتوقير ما يجب لاسم الله تعالى وتلافيه، وهذا إنما يكون عن الحنث لا عن اليمين من حيث هي، وأيضاً أقل ما في السبب أنْ يكون مفضياً إلى المسبب واليمين ليست كذلك لأنها مانعة من عدم المحلوف عليه فكيف تكون مفضية إليه على أنه لو سلم أنَّ اليمين سببها، فالحنث شرط وجوبها للقطع بأنها لا تجب قبله، وإلاّ وجبت بمجرد اليمين، والمشروط لا يوجد قبل شرطه، فلا تقع واجبة قبله، فلا يسقط الوجوب قبل ثبوته ولا عند ثبوته بفعل قبله لم يكن واجباً، وما وقع من الشرع بخلافه كالزكاة يقتصر على مورده، ولا يلحق به غيره قال: وما فرقوا به بين الحق المالي والبدني لقول الشافعي في الجديد بجواز تعجيل الكفارة المالية لليمين قبل الحنث دون البدنية، وهي الصوم بأنَّ الحنث شرط في الكفارة، واليمين سببها والشرط عنده إنما يؤثر في تأخير وجوب الأداء لا في إنعقاد السبب والحق المالي لله تعالى ينفصل وجوب أدائه عن نفس وجوبه لتغاير المال، والفعل فجاز اتصاف المال بنفس الوجوب، ولا يثبت وجوب الأداء الذي هو الفعل إلا بعد الحنث كما في الحق المالي للعبد بخلاف الحق البدني لله فإنّه لا ينفصل وجوب أدائه عن نفس وجوبه، بل نفس وجوبه وجوب أدائه فلو تأخر وجوب آدائه انتفى الوجوب، فلا يجوز الأداء لأنّه أداء قبل الوجوب حينئذ ومن ثمة جاز تعجيل الزكاة قبل الحول، ولم يجز تعجيل الصلاة قبل الوقت فهو ساقط لأن الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة، وهو فعل يباشره المرء بخلاف هوى النفس ابتغاء مرضاة الله تعالى بإذنه، والمال آلة يتأدى به الواجب كمنافع البدن فيكون المالي كالبدني في أنَّ المقصود بالوجوب الأداء، وإنْ تعلق وجوب الأداء بالشرط يمنع السببية فيهما جميعاً على أنَّ وجوب الأداء بعد تمام السبب قد

الواجب، فإذا قلتم قد قصد به الواجب عليه في المآل عند آخر الوقت، ولم يقصد به التطوع قلنا، وكذلك يقصد به قبل الزوال الواجب عليه في آخر الوقت ويجزىء، ولم يقل به أحد وهذا السؤال قوي جداً في بادىء الرأي غير أن الجواب عنه إن الصلاة قبل الزوال إذا قصد بها الواجب عليه في المآل عند آخر القامة إنما وزانه إخراج الزكاة قبل ملك النصاب، وينوي بها ما يجب عليه في المآل عند ملك النصاب، ودوران الحول، وهذا لا يجزىء إجماعاً لأنه إيقاع الفعل قبل سببه، وشرطه، ووزان مسألتنا الإخراج بعد ملك النصاب، وقبل الحول فإن النصاب سبب، والزوال أيضاً سبب للوجوب آخر القامة كما إنّ النصاب سبب الوجوب بعد الحول فالصلاة قبل الزوال إنما وزانها الإخراج قبل النصاب، فظهر الفرق بين الصلاة قبل الزوال، وينوي بها الواجب في المآل في إنه تقدم على الأسباب مطلقاً وبين الصلاة بعد الزوال في أنه بعد السبب فلا يلزم أحدهما على الآخر، فاندفع السؤال عن الحنفية، ولم يكن ما أوقعه المصلي نفلاً مطلقاً لا يجب في الحال ولا في المآل، بل ما يجب في المآل، وبه يظهر الفرق أيضاً بين صلاته هذه وبين أن يصلي بنية النافلة.

يتفصل عن نفس الوجوب في البدني أيضاً فإنَّ المسافر إذا صام في رمضان جاز اتفاقاً وإن تأخر وجوب الأداء إلى منا بعد الإقامة بالإجماع، كلامه مع شيء من متن التحرير بتصرف وحذف ما فتأمل ذلك بإمعان.

(وصل في زيادة توضيح) هذا الفرق بذكر ثلاث مسائل المسألة الأولى قال جماعة من الحنفية: يتعلق الوجوب في الواجب الموسع بآخر الوقت، وفعل المعجل قبل ذلك نفل يسد مسد الفرض على ما تقرر عندهم فقال الأصحاب لهم: لو صح ما ذكرتموه لصح أن يصلي قبل الزوال، ويجزىء عنه إذا زالت الشمس، فيكون نفلاً سد مسد الفرض وأجزأ عنه بعد جريانه، وهو خلاف الإجماع فكذلك ما بعد الزوال لانحصار الوجوب عندكم في آخر القامة، فما هو واقع بعد الزوال أو قبله سواء في كونه غير واجب، فإذا أجزأ أحدهما عن الواجب وجب أنْ يجزىء الآخر عن الواجب، فإذا قلتم قد قصد به الواجب عليه في المآل عند آخر الوقت، ولم يقصد به التطوع قلنا وكذلك يقصد به قبل الزوال الواجب عليه في آخر الوقت ويجزىء، ولم يقل به أحد قلت: وما فرق به الأصل لهم بين الصلاة قبل الزوال وينوي بها الواجب في المآل، وبين الصلاة بعد الزوال، وينوي بها الواجب في المآل أيضاً بأنْ الصلاة قبل الزوال إذا قصد بها الواجب عليه في المآل عند آخر القامة إنما وزانها إخراج الزكاة قبل ملك النصاب، وينوي بها ما يجب عليه في المآل عند ملك النصاب ودوران الحول، وهذا لا يجزىء إجماعاً لأنه إيقاع الفعل قبل سببه وشرطه والصلاة بعد الزوال إذا قصد بها الواجب عليه في المآل عند آخر القامة إنما وزانها إخراج الزكاة بعد ملك النصاب، وقبل الحول إذ كما أنْ النصاب سبب للوجوب بعد الحول كذلك الزوال سبب للوجوب آخر القامة، وهذا لم يجمع على عدم أجزائه لأنّه إيقاع للفعل بين سببه وشرطه والحكم إذا توسط بين سببيه، أو سببه وشرطه جرى فيه الخلاف بين العلماء بخلاف تقدمه عليهما، فكان ما أوقعه المصلي قبل الزوال نفلاً

(المسألة الثالثة) زكاة الفطر يجوز تعجيلها قبل غروب الشمس بيوم، أو ثلاثة عندنا، وتجزىء عن الزكاة الواجبة إذا توجهت عليه عند سببها، ولو أخرج صدقة التطوع لم تجز عنه، والفرق إنّه أخرجها بنية الواجب عليه في المآل عند طريان السبب بخلاف صدقة التطوع، فإنّها ليست واجبة عليه في الحال، ولا في المآل، فلم تجز عنه، فإنْ قلت: فهذا

. . . .

مطلقاً وإنْ نوى به الواجب عليه في المآل بخلاف ما أوقعه بعد الزوال، فإنه لا يكون نفلاً مطلقاً إذا لم ينو به الواجب عليه في المآل أما إذا نوى به ذلك، فإنه وإنْ كان نفلاً في الحال إلاّ أنّه واجب في المآل، فما أجزأ عن الواجب إلاّ واجب بتوضيح، وإنْ كان أي ما فرق به الأصل بين الصلاة الخ جواباً عن الحنفية لا بأس به كما قال ابن الشاط إلاّ أنّه يعلم سقوطه مما قدمته عن شرح التحرير الأصولي، فمن هنا قال ابن الشاط، والأصح نظراً لزوم عدم الأجزاء في مسألة الحنفية فيصادمهم الإجماع فافهم.

(المسألة الثانية) تعجيل زكاة الفطر قبل غروب الشمس من آخر أيام رمضان بيوم أو ثلاثة يجوز عندنا عن الزكاة الواجبة إذا توجهت عليه عند سببها الذي هو غروب الشمس من آخر أيام رمضان، أو طلوع الفجر على الخلاف في ذلك، ونوى بها الواجب عليه في المآل عند جريان السبب لا صدفة التطوع، وإلاّ لم تجز عنه، وذلك لأنّ إخراجها بعد أحد سببيها الذي هو الخلل الواقع في الصوم لأن زكاة الفطر جابرة لما عساه اختل عن صوم رمضان بالرفث وغيره من أسباب النقص كما أنّ سجود السهو جابر لما نقص من الصلاة، ولذلك ورد في الحديث أنها طهرة للصائم، وقد تقدم الصوم والحكم إذا توسط بين سببيه، أو سببه وشرطه جرى فيه الخلاف بين العلماء كما علمت فتنبه.

(المسألة الثالثة) قال الحطاب: عند قول خليل ودم التمتع يجب بإحرام الحج أي وجوباً غير محتم لأنه معرض للسقوط بالموت والفوات، فإذا رمى العقبة تحتم الوجوب كما نقول في كفارة الظهار إنها تجب بالعود وجوباً غير محتم بمعنى أنها تسقط بموت الزوجة، وطلاقها فإنْ وطىء تحتم الوجوب نقله كنون في حاشيته على عبق وفي حاشيته البناني على عبق أنّ الأبي في شرح مسلم على أحاديث الإشراك في الهدى على قول الراوي، فأمرنا إذا أحللنا أنْ نهدى نقل عن المازرى أنّه قال: مذهبنا التمتع أنّ هدى التمتع إنما يجب بالإحرام بالحج، وفي وقت جواز نحره ثلاثة أوجه فالصحيح، والذي عليه الجمهور أنه يجوز نحره بعد الفراغ من العمرة وقبل الإحرام بالحج، والثاني لا يجوز حتى يحرم بالحج، والثالث أنه يجوز بعد الإحرام بالعمرة، وعن عياض أنّه قال: وفي الحديث حجة لمن يجيز نحر الهدى للتمتع بعد التحلل بالعمرة، وقبل الإحرام بالحج، وهي إحدى الروايتين عندنا والأخرى أنه لا يجوز إلاّ بعد الإحرام بالحج لأنه بذلك يصير متمتعاً، والقول الأول جار على تقديم الكفارة على الحنث، وعلى تقديم الزكاة على الحول، وقد يفرق بين هذه الأصول والأول ظاهر الأحاديث لقوله إذا أحللنا أنْ نهدي، قال وبكلام الأبي هذا تعلم أنه يتعين بصحة حمل قول خليل، وأجزأ قبله على ظاهره أي أجزأ نحر دم التمتع قبل الإحرام بالحج وسقوط تعقب الشراح المعتد بهم عليه بأنه لم يصرّح أحد من أهل المذهب بأن نحر الهدى قبل الإحرام بالحج مجزىء، وتأولهم له بأنّ المراد وأجزأ دم التمتع بمعنى تقليده وأشعاره قبل الإحرام بالحج، ولو عند إحرام العمرة، بل ولو ساقه فيها، ثم حج من عامه كما يأتي له من غير داع لذلك بتوضيح للمراد قال الرهوني وكنون واللفظ له يتعين فيه ما قاله الشراح، ولا دليل للبناني في كلام الأبي لأن قوله عن

واجب تقدم على سببه، فإنّ سبب وجوب زكاة الفطر غروب الشمس من آخر أيام رمضان، أو طلوع الفجر على الخلاف في ذلك، فالإخراج قبل ذلك إخراج قبل السبب، وهو الإخراج قبل ملك النصاب، والإخراج قبل ملك النصاب لا يجزىء، أنْ لا تجزىء الزكاة المخرجة هنا.

قلت سؤال حسن غير أنّ زكاة الفطر لها تعلق بصوم رمضان، فهي جابرة لما عساه اختل عنه بالرفث وغيره من أسباب النقص، كما أنّ السجود في السهو جابر لما نقص من الصلاة فتأمل ذلك، ولذلك ورد في الحديث إنّها طهرة للصائم، وقد تقدم الصوم، فيكون إخراجها بعد أحد سببيها الذي هو الخلل الواقع في الصوم، والحكم إذا توسط بين سببيه، أو سببه، وشرطه جرى فيه الخلاف بين العلماء بخلاف تقدمه عليهما، وفي الإخراج قبل ملك النصاب تقدم عليهما، فلا جرم لم يجز وههنا توسط وهو سبب الإجزاء، فظهر بهذه

....

المازري والجمهور الخ يحتمل أنّ الوراد به جمهور المجتهدين كما هو الشأن في هذه العبارة حيث أطلقها أهل الخلاف الكبير، وإنْ كانت تشمل الإمام مالكاً لكن لا تصريح فيها بنسبة ذلك إليه مع أنّ غير واحد من حفاظ المذهب أي كالباجي وأبي بكر بن العربي والقاضي عبد الوهاب، وسند وابن الفرس والجنيد وغيرهم نسبوا له عكس ذلك نصاً وأما ما نقله عن عياض، فليس فيه أنّ الرواية بالجواز هي المشهورة، أو الراجحة أو مساوية للأخرى على أنّ قوله وفي الحديث حجة لمن يجيز نحر هدى التمتع الخ، وإنْ كان في الأبي كذلك مخالف لما لعياض في الأكمال، فإنّ الذي فيه تقليد هدى التمتع الخ كذا في نسخة عتيقة مظنون بها الصحة، ويؤيده أنه أي عياضاً ذكر المسألة في موضع آخر، فلم يذكر فيها جواز ذلك نحره بعد الإحرام بالحج لا قبله عن الشافعي فكيف يذكر في ذلك الروايتين عن مالك، ويؤيده أيضاً أنّ اللخمي إنما ذكر الخلاف في التقليد لا في النحر فتعين أنّ لفظة نحر نقل الأبي عن عياض تصحيف، وإنما هي تقليد، ويشهد لذلك كلام حفاظ المذهب انظره في الرهوني، والحطاب وخلاصة ما يفيده كلامهما أنّ كلام المازري، وإنْ أفاد أن القول له بجواز نحر التمتع بعد الفراغ من العمرة، وقبل الإحرام بالحج قول في المذهب إلاّ أنه ليس قول جمهور أهل المذهب حتى يكون هو المشهور، بل هو قول جمهور المجتهدين كما هو الشأن في هذه العبارة حيث أطلقها أهل الخلاف الكبير وشمولها احتمالاً للإمام مالك حينئذ لا يقتضي أنها المشهور في مذهبه كيف وقد نسب له غير واحد من حفاظ المذهب عكس ذلك نصاً وإنّ كلام عياض على نقل الأبي ليس فيه أنّ الرواية بالجواز مشهورة، أو راجحة أو مساوية للأخرى على أنّ في نسخة عتيقة مظنون بها الصحة من نسخ الإكمال مخالفة لما في نقل الأبي عنه حيث أنها بلفظ يجيز تقليد هدى التمتع الخ لا بلفظ يجيز نحر هدى الخ كما في نقل الأبي ويؤيدها أمران:

(أحدهما) ذكر عياض المسألة في موضع آخر بدون أنْ يذكر فيها جواز ذلك عن أحد، بل إنما ذكر جواز النحر بعد الإحرام بالحج لا قبله عن الشافعي فقط، فكيف يذكر في الروايتين عن مالك.

(وثانيهما) أنّ اللخمي إنما ذكر الخلاف في التقليد لا في النحر فتعين أنّ لفظة نحر في نقل الأبي عن عياض تصحيف، وإنما هي تقليد كما يشهد لذلك كلام حفاظ المذهب نعم القول بجواز نحر هدى التمتع بعد الفراغ من العمرة، وقبل الإحرام بالحج، وإنْ ثبت بذلك أنه ضعيف في مذهبنا إلاّ أنه قوي

المسائل الفرق بين قاعدتين ما ليس بواجب في الحال، ولا في المآل، وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال، وهو واجب في المآل، وإنَّ الأول أبعد في الإجزاء عن الواجب من إجزاء الثاني عن الواجب.

(الفرق الخامس والخمسون بين قاعدة ملك القريب ملكاً محققاً يقضي العتق على المالك، وبين قاعدة ملك القريب ملكاً مقدراً لا يقتضي العتق على المالك)

وذلك إن الملك المحقق هو أنْ يحقق تنافيه بإجلال الآباء، وإحترام الأبناء، فيعتق

قال شهاب الدين:

(الفرق الخامس والخمسون بين قاعدة ملك القريب ملكا محققاً يقتضي العتق على المالك، وبين قاعدة ملك القريب مقدراً لا يقتضي العتق على المالك إلى آخره)

قلت: هذا الفرق مبني على لزوم تقدير الملك فيما مثل به، وقد تقدم أن تقدير الملك في ذلك ليس باللازم فلا مانع من اجزاء العتق عن المعتق عنه من غير تقدير ملكه لمن أعتقه عنه.

عند الشافعي بناء على القاعدة المعتبرة عنهم من أن كل حق مالي تعلق بسببين جاز تقديمه على ثانيهما كما نقله الجمل على الجلالين عن شيخه، ثم قال وأما صوم الثلاثة الأيام ممن فقد الهدى أو ثمنه، فلا يجوز تقديمها على ثاني سببيها لأنَّ الصوم عبادة بدنية لا مالية قلت: وقد ترتب الآن على إخراج الهدى من مكة إلى الحل وذبحه بمكة وعلى الأتيان به من عرفة إلى منى وذبحه بمنى أما إتلاف مال وأما عدم إنتفاع الفقراء بالهدى كما لا يخفي على من حج وشاهد ذلك، فالأسهل أما العمل بمقابل المشهور بناء على ما ذكره الحطاب عن ابن عمر من جواز العمل بالشاذ في خاصة النفس، وأنه يقدم على العمل بمذهب الغير لأنه قول في المذهب وهو اختيار المغاربة، وأما تقليد الشافعي في جواز نحره بعد الفراغ من العمرة، وقبل الإحرام بالحج بناء على ما نقله الدسوقي عن أشياخه من عدم جواز العمل بالقول الضعيف في خاصة النفس، بل يقدم العمل بقول الغير عليه إنْ كان راجحاً لأن قول الغير قوي في مذهبه وتقليد الشافعي أو أبي حنيفة في عدم إشتراط الجمع في الهدى بين الحل والحرم بناء على الخلاف عندنا في أنَّه إذا لم يوجد نص لأهل المذهب في نازلة، فالذي أفتى به بعض المتأخرين أنه يرجع لمذهب أبي حنيفة لأن مسائل الخلاف التي بين مالك وبينه إثنان وثلاثون مسألة فقط، وظاهر كلام القرافي وعليه جرى عمل جدعج أنه ينتقل في تلك النازلة لمذهب الشافعي لأنه تلميذ الإمام كما في حاشية الخرشي للشيخ علي العدوى، وإذا قلد جاز له الأكل من الهدى بناء على جواز التلفيق في العبادة الواحدة من مذهبين لأنه فسحة في الدين ودين الله يسر كما قال الشيخ علي العدوى في حاشية الخرشي، فافهم والله أعلم.

(الفرق الخامس والخمسون بين قاعدة ملك القريب ملكاً محققاً يقتضي العتق على المالك، وبين قاعدة ملك القريب ملكاً مقدراً لا يقتضي العتق على المالك)

بناء على ما زعمه الأصل من لزوم تقدير الملك للقريب كالأب إذا طلب قريبه كإبنه من غيره أن يعتق عن كفارة عليه عبداً من عبيده فاعتق المطلوب عن الطالب أباه في الكفارة التي عليه وإنَّ براءة ذمة الإبن

الأبناء والآباء به وغيرهم فيه الخلاف فمن اشترى أباه، أو وهب له فقبله ونحو ذلك فقد ملكه ملكاً محققاً، فيعتق عليه، وأما إنْ قال لغيره: أعتق عن كفارة على عبداً من عبيدك، فأعتق عنه أبا الطالب للعتق الذي عليه الكفارة فإنَّ القاعدة إنَّ العتق يصح، وتبرأ ذمته من العتق، ويكون الولاء للمعتق عنه، فلأجل براءة الذمة وثبوت الولاء يتعين تقدير الملك للمعتق عنه قبل صدور العتق في الزمن الفرد حتى يكون العتق في ملك له، فتبرأ ذمته من الكفارة، ويصير الولاء له بمقتضى العتق في ملكه، فهذا ملك مقدر من قبل صاحب الشرع لضرورة ثبوت الأحكام لا إنَّه ملك محقق، فلا يلزم من هذا الملك المقدر هو إنَّ بالمملوك من جهة من قدر الملك له، فإنَّ الواقع إنَّه لم يملكه، وإنما الشرع أعطى هذا الملك المعدوم حكم الموجود، والواقع المحقق عدم الملك، فلا جرم لا يلزم بهذا الملك المقدر عتق، بل يقع عتق والده عن كفارته، وتجزىء عنه، ولو قلنا: إنَّه عتق عليه بالملك لم يجز عن الكفارة لأنَّه المستحق عتقه بسبب غير العتاق عن الكفارة لا يجزىء عتقه عن الكفارة، وهذا هو تحقيق الفرق بين القاعدتين.

. . . .

من الكفارة التي عليه وصيرورة ولاء أبيه له بعتق مالكه له عنه في كفارته يتوقفان على تقدير الملك للإبن المعتق عنه قبل صدور العتق في الزمن الفرد من قبل صاحب الشرع لضرورة ثبوت الأحكام وإنَّ هذا الملك المقدر بضرورة ثبوت الأحكام يفارق الملك المحقق الحاصل بنحو الشراء للآباء، أو للأبناء، أو لنحوهم في اقتضاء المحقق العتق دون المقدر لأنه لا يلزم من الملك المقدر هو أنَّ بالمملوك من جهة من قدر الملك له حتى ينافي الإجلال للآباء، والإحترام للأبناء ونحوهم المطلوب شرعاً كما في المحقق، فإنَّ الواقع أنه لم يملكه، وإنما الشرع أعطى هذا الملك المعدوم حكم الموجود لما ذكر، والواقع المحقق عدم الملك، فلا جرم لا يلزم بهذا الملك المقدر عتق، بل يقع عتق والده عن كفارته، وتجزىء عنه إذ لو قلنا أنه عتق عليه بالملك لم يجز عن الكفارة لأن المستحق عتقه بسبب غير العتاق عن الكفارة لا يجزىء عتقه عن الكفارة والحق أنَّ تقدير الملك في ذلك ليس باللازم، بل لا حاجة إليه إذ لا مانع من إجزاء العتق عن المعتق عنه وثبوت الولاء له من غير تقدير ملكه لمن أعتق عنه، ففي شرح المواق على خليل بن رشد إذا قال لعبده: أنت حر عن المسلمين، وولاؤك لي لم يختلف المذهب أنَّ ذلك جائز والولاء للمسلمين، ولا دليل يدل عليه بل الدليل يدل على خلافه، وهو صحة العتق عن الميت، وهو لا يصح أنْ يملك، ثم أنَّ المعتق عن غيره لم يقصد إلى ذلك المقدر، ولو قصد إليه لما صح عتقه إياه لأنه كان يكون حينئذ معتقاً ملك غيره بغير إذنه وذلك لا يصح وما ذكره هو وغيره في ذلك من تقديم توكيل المعتق عنه إنما يتجه إذا كان العتق بإذنه أما إذا كان بغير إذنه، فلا يتجه على أنه لا يخلو أما أنْ يريد بالتقدير ما يرجع إلى الباري تعالى، وهو محال عليه تعالى، فإنه لا يقوم بذاته تعالى تقدير أمر من الأمور بالمعنى الذي يقال ذلك في حقنا، بل لا يقوم بذاته إلا العلم بوجود ذلك الأمر أو بعدمه، وأما أنْ يريد به ما يرجع إلينا وهو أيضاً محال لأنه إذا كان سبب قيام الخبر ببراءة ذمة الإبن من الكفارة وصيرورة ولاء أبيه له بعتق مالكه له عنه في كفارته بذاته تعالى تقديرنا نحن ذلك الأمر، وتقديرنا حادث فيلزم حدوث ذلك الخبر لضرورة سبق السبب للمسبب أو معيته

(الفرق السادس والخمسون بين قاعدة رفع الواقعات، وبين قاعدة تقدير ارتفاعها)

هاتان القاعدتان تلتبسان على كثير من الفقهاء الفضلاء مع أنَّ القاعدة الأولى قاعدة امتناع واستحالة عقلية لا سبيل إلى أنْ يقع شيء منها في الشريعة، والقاعدة الثانية واقعة في الشريعة في مواقع الإجماع، ومواقع الخلاف ولقد حضرت يوماً في مجلس فيه فاضلان كبيران من الشافعية فقال أحدهما للآخر: ما معنى قول العلماء الرد بالعيب رفع للعقد من أصله، أو من حينه؟ قولان أما من حينه فمسلم معقول، وأما من أصله فغير معقول بسبب إنَّ العقد واقع في نفسه، وهو من جملة ما تضمنه الزمان الماضي، والقاعدة العقلية إنَّ رفع الواقع محال، وإخراج ما تضمنه الزمان الماضي محال فما معنى قولهم: إنَّه رفع للعقد من

قال:

(الفرق السادس والخمسون بين قاعدة رفع الواقعات وبين قاعدة تقدير ارتفاعها إلى آخره)

قلت: جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح غير قوله بتقدير الملك للمعتق عنه فإنه، وإن كان التقدير

وبالجملة القول بتلك التقديرات في هذا الموضع لا يصح كما يفيده كلام ابن الشاط في موضعين من حاشيته على الأصل، وإنْ أمكن الجواب عن الترديد باختيار الشق الثاني وإرجاع سببية التقدير للمخبر به لا لقيام الخبر بذاته تعالى فافهم والله أعلم.

(الفرق السادس والخمسون بين قاعدة رفع الواقعات وبين قاعدة تقدير ارتفاعها)

وهو أنَّ رفع الواقعات مستحيل مطلقاً، وإنَّ تقدير إرتفاعها ممكن مطلقاً، وقد ثبت الحكم للتقادير الشرعية بإعطاء الموجود حكم المعدوم، أو المعدوم حكم الموجود في مواضع منها تقدير النجاسة في حكم العدم في صور الضرورات كدم البراغيث، وموضع الحدث في المخرجين، ومنها تقدير رفع الإباحة بالرد بالعيب بعد ثبوتها قبل الرد، ونقول ارتفع العقد من أصله لا من حينه على أحد القولين للعلماء، وذلك لأنَّ هذا العقد، وإنْ كان واقعاً إلاَّ أنَّ الشرع يعطيه الآن حكم عقد لم يوجد لا أنه يرفع بعد وجوده حتى يقال القاعدة العقلية إنْ رفع الواقع محال وإخراج ما تضمنه الزمان الماضي محال، وتظهر فائدة الخلاف الماضي في ولد الجارية، والبهائم المبيعة لمن تكون وكذلك الغلاتِ عند من يقول بذلك فإنها تكون في الزمان الماضي للبائع على القول بتقدير العقد معدوماً من أصله، وللمشتري على القول بتقديره معدوماً من حينه ومنها تقدير ما أجمعوا عليه من إباحة وطء الزوجة التي قال لها إنْ قدم زيد آخر الشهر، فأنتِ طالق من أوله إلى أنْ يقدم زيد حكم العدم لا أننا نعتقد أنها ارتفعت من الزمن الماضي حتى يلزم المحال من رفع الواقع كما تقدم، وذلك أنه إذا قدم زيد فهل تطلق من الآن، أو من أول الشهر، وهو الذي يراه ابن يونس من أصحابنا مقتضى المذهب، فيقضي بوقوع الطلاق والتحريم في أول الشهر، ويقدر الآن أنَّ

أصله قال له الآخر: معنى ذلك إنَّه يرجع إلى رفع آثاره دون نفس العقد، فقال له: الآثار والأحكام هي أيضاً واقعة من جملة الواقعات، وقد تضمنها أيضاً الزمان الماضي، فيستحيل رفعها كالعقد، ويمتنع اخراجها من الزمان الماضي كسائر الماضيات، فقال له الآخر: هذا السؤال يرد على مثلي، وأظهر الغضب والنفور لقلقه وقوة السؤال، وافترقا عن غير جواب، وما سبب ذلك إلاَّ الجهل بهذا الفرق وها أنا أوضحه لك بذكر مسائل أربع.

(**المسألة الأولى**) الرد بالعيب المتقدم ذكرها، والسؤال فيها فنقول: العقد واقع ولا سبيل إلى رفعه. لكن من قواعد الشرع التقديرات، وهي إعطاء الموجود حكم المعدوم، والمعدوم حكم الموجود، فهذا العقد وإنْ كان واقعاً لكن يقدره الشرع معدوماً، أي يعطيه الآن حكم عقد يوجد لا إنَّه يرفع بعد وجوده فاندفع الإشكال، وفائدة الخلاف تظهر في ولد الجارية والبهائم المبيعة لمن تكون، وكذلك الغلات عند من يقول بذلك هل تكون في الزمان الماضي للبائع إنْ قدرناه معدوماً من أصله، أو المشتري إنْ جعلناه مرفوعاً من حينه؟

مما ثبت له حكم في مواضع، فلا حاجة في هذه المسألة إليه، ولا دليل عليه وغير قوله بتقدير ملك الدية في قتل الخطا فإنه ليس موضع تقدير الملك أعني بعد انفاذ المقاتل، وقبل زهوق الروح، بل هو موضع تحقيق للملك والله تعالى أعلم.

الإباحة الكائنة في أول الشهر ووسطه في حكم المرتفعة لا أننا نجزم بارتفاعها بالفعل، وقد تقدمت هذه المسألة، والبحث فيها مع الشافعي في باب فرق الشروط، فلتطالع ثمة ومنها غير ذلك من مسائل التقدير التي لا يخلو باب من أبواب الفقه عنها نعم ليس منها تقدير الملك للمعتق عنه إذا لا حاجة إلى التقدير في هذه المسألة، ولا دليل عليه والتقدير لا يصار إليه بديل والأصل عدمه كما تقدم، ولا منها تقدير ملك الدية في قتل الخطأ بعد إنقاذ المقاتل وقبل زهوق الروح، بل هو موضع تحقيق الملك كما أفاده ابن الشاط قلت: وليس منها أيضاً مسألة تأثير رفض النية فيما عدا الحج والعمرة في الإثناء إتفاقاً في الطواف والسعي، والغسل والصلاة والصوم، وعلى الخلاف في الوضوء، والتيمم والاعتكاف، ولا تأثير رفضها في الوضوء والتيمم والصلاة والصوم، والاعتكاف والطواف والسعي بعد فراغ على الخلاف أما بالنسبة للرفض في الإثناء، فلأن الحق صحته في جميع العبادات بدون إحتياج إلى التقدير لأنَّ معناه أنه كان قاصداً بالعبادة إمتثال الأمر، ثم أتمها بنية أخرى ليست بعبادته التي شرّع فيها كالمتطهر ينوي أولاً رفع الحدث، ثم ينسخ تلك النية ثانياً بنية التبرد، أو التنظف من الأوساخ البدنية وأما بالنسبة للرفض بعد الفراغ، فلأن الأصل عدم صحته في جميع العبادات ضرورة أنَّ صحته حينئذ متوقفة على رجوعه للتقدير لأن معناه بعد كمالها على مشروطها قصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكمها من أجزاء أو إستباحة أو غير ذلك والواقع يستحيل رفعه والتقدير لا يصار إليه إلاَّ بدليل، والأصل عدمه، فلزم أنْ لا يؤثر فيها، بل تكون على حكمها لو لم يكن ذلك القصد، وخرج عن هذا الأصل خلاف الفقهاء في الصلاة، والصوم والطواف والسعي، والاعتكاف فمن هنا نقل صاحب الجمع عن ابن راشد أنه قال: إنَّ القول بعدم تأثير الرفض بعد الفراغ من العبادة عندي أصح لأنَّ الرفض يرجع إلى التقدير لأنَّ الواقع يستحيل رفضه، والتقدير لا يصار إليه إلاَّ بدليل والأصل عدمه، ولأنه بنفس الفراغ من الفعل سقط التكليف به، ومن ادعى أنَّ التكليف

فهذا كله فقه مستقيم، وليس فيه مخالفة قاعدة عقلية حتى يلزم ورود الشرع بخلاف العقل، وهو من قاعدة تقدير رفع الواقعات لا من قاعدة رفع الواقعات.

(**المسألة الثانية**) رفض النيات في العبادات كالصلاة، والصوم، والحج والطهارة ورفع هذه العبادات بعد وقوعها في جميع ذلك قولان، والمشهور في الحج والوضوء عدم الرفع، وفي الصلاة والصوم صحة الرفض، وذلك كله من المشكلات، فإنَّ النية وقعت وكذلك العبادة فكيف يصح رفع الواقع؟ وكيف يصح القصد إلى المستحيل؟ بل النية واقعة قطعاً، والعبادة محققة جزماً، فالقصد لرفض ذلك وإبطاله قصد للمستحيل ورفع الواقع، وإخراج ما اندرج في الزمن الماضي منه وكل ذلك مستحيل كما تقدم ذلك في الرد بالعيب، والجواب عنه إنَّ ذلك من باب التقديرات الشرعية بمعنى إنَّ صاحب الشرع يقدر هذه النية، أو هذه العبادة في حكم ما لم يوجد لا إنَّه يبطل وجودها المندرج في الزمن الماضي، بل يجري عليها الآن عبادة أخرى لم توجد قط وما لم يوجد قط يستأنف فعله، فيستأنف فعل هذه، فهي من قاعدة تقدير رفع الواقعات لا من قاعدة رفع الواقعات فإنْ قلت: وأي دليل وجد في الشريعة يقتضي تمكن المكلف من هذا التقدير، وأنَّ هذا التقدير يتحقق ولو صح ذلك لتمكن المكلف من إسقاط جميع أعماله الحسنة، والقبيحة في الزمان الماضي بطريق التقدير، والقصد إليها فيقصد الإنسان إبطال ما مضى له من جهاد، وهجرة وسعي في طلب العلم وغير ذلك من الأعمال، بل ويكون إذا قصد إلى إبطال ما تقدم له من الإيمان بمجرد القصد لعدم إعتباره من غير كفر ولا ردة، ولا معنى من المعاني المنافية للإيمان أنْ يصير كافراً غير مؤمن في الزمان الماضي، وإنَّ حكم إيمانه المتقدم الآن حكم عدمه، وحكم جميع أعماله الصالحة كلها كذلك، وكذلك يقصد إلى ابطال زناه وسرقته وحرابته وأكله الربا وأموال اليتامى وغير ذلك من المناحس والقبائح أنْ يصير كافراً حكمها الآن حكم المعدوم في الزمان الماضي، فيستريح من مؤاخذتها لأنَّ عدم المؤاخذة هي أثر هذا التقدير، وجميع ذلك لم يقل به، ولا قال فقيه بفتح هذا القياس، ولم نجده إلا في هذه المسائل الأربع، وجميع ما يمكن أن يقال فيه من التعليل أمكن وجوده في جميع تلك الصور، أو

. . . .

يرجع بعد سقوطه لأجل الرفض فعليه الدليل، وجرى على هذا الأصل إجماع الفقهاء على عدم تأثير الرفض بعد فراغ الحج، والعمرة والغسل وأما خلافهم في رفض الوضوء والتيمم بعد الكمال، فإنه غير خارج عن هذا الأصل من جهة أنَّ الطهارة هنا لها وجهان في النظر فمن نظر إلى فعلها على ما ينبغي قال: إنَّ استباحة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل، فلا يصح رفعه إلاّ بناقض طارىء، ومن نظر إلى حكمها أعني استباحة الصلاة مستصحباً إلى أنْ يصلي وذلك أمر مستقبل، فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة وهي منسوخة بنية الرفض فلا يصح إستباحة الصلاة الآتية بها لأنَّ ذلك كالرفض المقارن للفعل، وما قارن الفعل مؤثر فكذلك ما شابهه فلو انتفت المشابهة بأنْ رفض نية الطهارة بعد ما أدى

في بعضها، ولم يرد في هذه الصور الأربع نص يخصصها بهذا الحكم، ويمنع من القياس عليها، بل المقرر في الشريعة إنَّ عدم إعتبار ما وقع في الزمن الماضي يتوقف على أسباب غير الرفض كالإسلام يهدم ما قبله، والهجرة تهدم ما قبلها وكذلك التوبة، والحج، وعكسها في الأعمال الصالحة لها ما يبطلها، وهي الردة والنصوص دلت على إعتبار هذه الأسباب، أما الرفض فما نعلم أحداً ذكر دليلاً شرعياً يقتضي إعتباره، وإنَّ مجرد القصد مؤثر في الأعمال هذا التأثير قلت: هذا سؤال حسن قوي متجه، ولم أجد شيئاً له إتجاه يقتضي إندفاعه على الوجه التام، فالأحسن الاعتراف به.

(**المسألة الثالثة**) إذا قال لامرأته: إنْ قدم زيد آخر الشهر، فأنتِ طالق من أوله، فإنَّها مباحة الوطء بالإجماع إلى قدوم زيد، فإذا قدم زيد آخر الشهر هل تطلق من الآن، أو من الشهر؟ وهو الذي يراه ابن يونس من أصحابنا مقتضى المذهب، فيقتضي بوقوع الطلاق فيه، والتحريم في أول الشهر فيرفع الإباحة الكائنة في وسط الشهر، وهي كانت واقعة، فيلزم رفع الواقع وهو محال كما تقدم، والجواب إنه من باب التقدير الشرعي بمعنى إنَّا نُقَدِر إنَّ تلك الإباحة في حكم العدم لا إنَّا نعتقد أنَّها ارتفعت من الزمن الماضي، بل حكمها الآن حكم المرتفعة، وقد تقدمت هذه المسألة في باب فرق الشروط، والبحث فيها مع الشافعي، فلتطالع من هناك، فإنَّه مستوفي.

(**المسألة الرابعة**) إذا أعتق عن غيره، فإنَّا نقدر له الملك قبل العتق عنه مع إنَّ الواقع عدم ملكه له قبل العتق، وذلك العدم من جملة الواقعات والواقع من عدم، أو وجود في الزمن الماضي يستحيل رفعه، فكيف يرتفع عدم الملك ويثبت نقيضه، وهو الملك؟ والجواب عنه إنَّه من باب التقدير، فيقدر ذلك العدم في حكم المرتفع لأنَّا نرفعه، بل تعطيه الآن حكم الارتفاع من أجزاء العتق وثبوت الولاء وغير ذلك، وكذلك نقدر ملك الدية في قتل الخطأ من قبل الموت بالزمن الفرد ليصح الإرث خاصة، وهذه التقادير كثيرة في الشريعة، وقد بينت ذلك كله مستوفي في كتاب الأمنية في إدراك النية، وإنَّه لا يخلو باب من أبواب الفقه عن التقدير، وهذه الفروع كلها تقتضي الفرق بين قاعدة ارتفاع الواقع، وبين قاعدة تقدير ارتفاع الواقع، وإنَّ الأول مستحيل مطلقاً، والثاني ممكن مطلقاً، وبالله التوفيق.

. . . .

بها الصلاة، وتم حكمها لم يصح أنْ يقال أنه يجب عليه إستئناف الطهارة والصلاة فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها، وقد كان أتى بها على أمر به، فإنْ قال من تكلم في الرفض في مثل هذا فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال كما تقدم عن أبي إسحاق في موافقاته وقد مر أنَّ اللزوم بين الوضوء، والغسل مشروط بعدم طريان التناقض في أثناء الغسل، فلذا لم يتأت فيه جريان الوجهين المذكورين في الوضوء والتيمم، وأجمعوا على عدم تأثير الرفض بعد كماله فافهم والله أعلم.

(الفرق السابع والخمسون بين قاعدة تداخل الأسباب، وبين قاعدة تساقطها)

اعلم أنَّ التداخل والتساقط بين الأسباب قد استويا في أنَّ الحكم لا يترتب على السبب الذي دخل في غيره، ولا على السبب الذي سقط بغيره، فهذا هو وجه الجمع بين القاعدتين، والفرق بينهما إنَّ التداخل بين الأسباب معناه أنْ يوجد سببان مسببهما واحد، فيترتب عليهما مسبب واحد مع أنَّ كل واحد منهما يقتضي مسبباً من ذلك النوع، ومقتضى القياس أنْ يترتب من ذلك النوع مسببان، وقد وقع الأول في كثير من الصور، والثاني أيضاً واقع في الشريعة، وهو الأكثر، أما التداخل الذي هو أقل فقد وقع في الشريعة في ستة أبواب الأول الطهارات كالوضوء، والغسل إذا تكررت أسبابهما المختلفة كالحيض، والجنابة أو المتماثلة كالجنابتين، والملامستين في الوضوء، فإنَّه يجزىء وضوء واحد وغسل واحد،

وما قاله في الفرق السابع والخمسين صحيح.

(الفرق السابع والخمسون بين قاعدة تداخل الأسباب وبين قاعدة تساقطها)

التداخل والتساقط بين الأسباب، وإنْ اتفقا في جهتين أحدهما أنَّ الحكم لا يترتب على السبب الذي دخل في غيره، ولا على السبب الذي سقط بغيره، وثانيهما جريان كل منهما على خلاف الأصل إلاّ أنهما تفارقا في جهات الجهة الأولى أنَّ تساقط الأسباب إنما يكون عند التعارض، وتنافي المسببات بأنْ يكون أحد السببين يقتضي شيئاً ضده فيقدم صاحب الشرع الراجح منهما على المرجوح، فيسقط المرجوح أو يستويان فيتساقطان معاً، وتداخلها إنما يكون عند اتحاد مسببها بأن يوجد سببان مسببهما واحد الجهة الثانية أنَّ التداخل جرى على خلاف الأصل في اتحاد المسبب، والتساقط جرى على خلاف الأصل في تنافي المسببات إذ الأصل والقياس عدم التداخل مع تماثل الأسباب بأن يترتب على كل سبب مسببه الجهة الثالثة أنَّ التداخل وقع في الشريعة في ستة أبواب الأول الطهارة فمن التداخل فيه أجزاء غسل واحد مع تعدد أسبابه المختلفة كالحيض، والجنابة، أو المتماثلة كالجنابتين ومنه أجزاء وضوء واحد مع تعدد أسبابه المتماثلة كالملامستين، أو المختلفة كالملامسة وإخراج الريح، ومنه أجزاء الغسل عن الوضوء، وإنْ تحقق سببه الذي هو الملامسة مع سبب الغسل الذي هو الجنابة لاندراج سببه في الجنابة، فلم يترتب عليه وجوب وضوء الثاني الصلوات فمن التداخل فيه تداخل تحية المسجد في صلاة الفرض مع تعدد سببيهما، فيدخل دخول المسجد الذي هو سبب التحية في الزوال الذي هو سبب الظهر مثلاً فيقوم سبب الزوال مقام سبب الدخول فيكتفي به الثالث الصيام فمن التداخل فيه تداخل الصوم الذي سببه الاعتكاف في صوم رمضان الذي سببه رؤية الهلال، فيقوم سبب الرؤية مقام سبب الاعتكاف فيكتفي به الرابع الكفارات، فمن التداخل فيه حمل الإيمان في المشهور على التكرار لا على الإنشاء فتكفيه كفارة واحدة ومنه تكرار الوطء في اليوم الواحد من رمضان عندنا على الخلاف، وفي اليومين عند أبي حنيفة تكفيه كفارة واحدة، وله قولان في الرمضانين الخامس الحدود المتماثلة فمن التداخل فيه تداخل أسبابها المختلفة

ودخل أحد السببين في الآخر، فلم يظهر له كالوضوء مع الغسل، فإنَّ سبب الوضوء الذي هو الملامسة إندرج في الجنابة، فلم يترتب عليه وجوب وضوء وأجزأه الغسل الثاني الصلوات كتداخل تحية المسجد مع صلاة الفرض مع تعدد سببهما، فيدخل دخول المسجد الذي هو سبب التحية في الزوال الذي هو سبب الظهر مثلاً، فيقوم سبب الزوال مقام سبب الدخول فيكتفي به الثالث الصيام كصيام رمضان مع صيام الاعتكاف، فإنَّ الاعتكاف سبب لتوجه الأمر بالصوم ورؤية هلال رمضان سبب توجه الأمر بصوم رمضان، فيدخل سبب الاعتكاف في سبب الهلال، ويتداخل الاعتكاف ورؤية الهلال الرابع الكفارات في الإيمان على المشهور في حمل الإيمان على التكرار دون الإنشاء بخلاف تكرار الطلاق يحمل على الإنشاء حتى يريد التكرار، وفي كفارة إفساد رمضان إذا تكرر الوطء في اليوم الواحد عندنا على الخلاف، وعند أبي حنيفة في اليومين، وله قولان في الرمضانين.

الخامس الحدود المتماثلة، وإنْ اختلفت أسبابها كالقذف، وشرب الخمر أو تماثلت كالزنى مراراً، والسرقة مراراً، والشرب مراراً قبل إقامة الحد عليه، وهي من أولى الأسباب بالتداخل لأنَّ تكررها مهلك.

. . . .

كالقذف، وشرب الخمر، أو المتماثلة كالزنا مراراً والسرقة مراراً، والشرب مراراً قبل إقامة الحد عليه، وهي من أولى الأسباب بالتداخل لأن تكررها مهلك السادس الأموال فمن التداخل فيها أنه لا يجب في تكرار وطء الشبهة المتحدة إلا صداق واحد من صداق المثل، وإنْ كانت كل وطأة لو انفردت أوجبت مهراً تاماً من صداق المثل، ومنه اكتفاء صاحب الشرع فيما إذا قطع أطرافه، وسرى ذلك لنفسه بدية واحدة للنفس، وإنْ كان الواجب قبل السريان نحو عشر ديات بحسب تعدد العضو المجنى عليه، فدخل في هذه المسألة الكثير وهو دية الأطراف في القليل وهو دية النفس، وقد يدخل كدية الأصبع في الكثير كدية النفس.

(تنبيه) لا يتأتى عندنا في التداخل إلاّ أربع صور أحدها دخول القليل في الكثير وثانيها دخول الكثير في القليل وقد مرت مثلهما وثالثها دخول المتقدم في المتأخر كحدث الوضوء المتقدم مع الجنابة المتأخرة ورابعها دخول المتأخر في المتقدم كالوطئات المتأخرة مع الوطأة المتقدمة الأولى، وأسباب الوضوء، أو الغسل المتأخرة في الموجب الأول منها، وعند الشافعية تزيد صورة خامسة، وهي دخول الطرفان في الوسط، فيما إذا وطئت المرأة بالشبهة الواحدة أولاً، وهي مريضة الجسم عديمة المال، وثانياً بعد أنْ صحت وورثت مالاً عظيماً، وثالثاً بعد سقم جسمها وذهاب مالها، فإنها عندهم يجب لها صداق المثل في أعظم أحوالها، وأعظم في هذه الصورة الحالة الوسطى، فيجب الصداق باعتبارها، وتدخل فيها الحالة الأولى، والحالة الأخيرة فيندرج الطرفان في الوسط، ولا يعتبر على مذهب مالك في هذا المثال إلاّ الوطأة الأولى كيف كانت، وكيف صادفت، ويندرج ما بعدها فيها فهذه الصورة عنده من باب اندراج المتأخر في المتقدم لا من باب اندراج الطرفين في الوسط، وأما التساقط، فأما أنْ يكون بسبب التنافي في جميع الوجوه، وجميع الأحكام، وله مثل منها الردة مع الإسلام، ومنها القتل والكفر يقتضيان عدم الإرث

السادس الأموال كالواطىء بالشبهة المتحدة إذا تكرر الوطء، فإنَّ كل وطأة لو انفردت أوجبت مهراً تاماً من صداق المثل، ولا يجب في ذلك إلاَّ صداق واحد، وكدية الأطراف مع النفس، فإنَّه إذا قطع أطرافه وسرى ذلك لنفسه إكتفى صاحب الشرع بدية واحدة للنفس مع أنَّ الواجب قبل السريان نحو عشر ديات بحسب تعدد العضو المجني عليه، ومع ذلك يسقط الجميع ولا يلزم إلاَّ دية واحدة.

تفريع على هذا قد يدخل القليل مع الكثير كدية الإصبع مع النفس، والكثير مع القليل كدية الأطراف مع النفس، والمتقدم مع المتأخر كحدث الوضوء مع الجنابة، والمتأخر مع المتقدم كالوطآت المتأخرة مع الوطأة المتقدمة الأولى، وموجبات أسباب الوضوء، والغسل مع إندراجه في الموجب الأول، والطرفان في الوسط كاندراج الوطأة الأولى، والآخرة في وطء الشبهة فإنَّها قد توطأ أولاً، وهي مريضة الجسم عديمة المال، ثم تصح وترث مالاً عظيماً، ثم تسقم في جسمها، ويذهب مالها وهي توطأ في تلك الأحوال كلها بشبهة واحدة، فإنَّها يجب لها عند الشافعي صداق المثل في أعظم أحوالها، وأعظم أحوالها في هذه الصورة الحالة الوسطى، فيجب الصداق بإعتبارها، وتدخل فيها الحالة الأولى، والحالة الأخيرة، فيندرج الطرفان في الوسط، وهذا المثال إنَّما يجب على مذهب الشافعي، وأما

. . . .

والقرابة تقتضي الإرث، ومنها الدين مسقط للزكاة، وأسبابها توجبها ومنها تعارض البينتين، ومنها تعارض الأصلين فيما إذا قطع رجل ملفوف في الثياب، فتنازع القاطع والولي في كونه كان حياً حالة الجناية، فالأصل أيضاً عدم وجوب القصاص، ومنها تعارض الغالبين الظاهرين في بحث اختلاف الزوجين في متاع البيت، فإنَّ اليد للرجل ظاهرة في الملك، فإذا كان المدعي فيه من قماش النساء دون الرجال، وكان ظاهراً في كونه للمرأة دون الرجل قدمنا نحن هذا الظاهر، وسوى الشافعي بينهما بناء على أنَّ لهما معا يداً، وهي ظاهرة في الملك، واليد عند مالك خاصة بالرجل لأنه صاحب المنزل، وإذا كان يصلح لهما قدم ملك الرجل فيه بناء على إختصاصه باليد ونحو المنفردين برؤية الهلال والسماء مصحية، والمصر كبير فمالك قدم ظاهر العدالة وسحنون قدم ظاهر الحال، ولم يجب الصوم بشهادتهما وقال الظاهر: كذبهما لأنَّ العدد العظيم مع إرتفاع الموانع يقتضي أنْ يراه جمع عظيم، فانفراد هذين دليل كذبهما ومنها تعارض الأصل، والظاهر في نحو المقبرة المنبوشة، فإنَّ الأصل عدم النجاسة، والظاهر وجودها بسبب النبش قلت ومنها ما قدمته عن كتاب الأحكام للإمام ابن العربي من تعارض العموم في خصوص العين في قوله تعالى في دم الحيض: ﴿بل هو أذى﴾ والعموم في خصوص الحال في قوله تعالى: ﴿أو دماً مسفوحاً﴾، فيترجح الأول، ويكون قليل دم الحيض وكثيره سواء في التحريم كما رواه أبو ثابت عن ابن القاسم، وابن وهب، وابن سيرين عن مالك على الثاني الذي تمسك به بعض علمائنا فقال: يعفى عن قليله كسائر الدماء لأنَّ حال العين أرجح من حال الحال، وأما أنْ يكون أي التساقط بسبب التنافي في بعض الوجوه، وفي بعض الأحكام، وله مسائل منها اقتضاء النكاح مع الملك إباحة الوطء، فيغلب الأقوى، وهو الملك لأنه مع كونه يوجب إباحة الوطء كالنكاح يوجب ملك الرقبة، والمنافع وتكون

على مذهب مالك، فإنَّما يعتبر الوطأة الأولى كيف كانت وكيف صادفت؟ ويندرج ما بعدها فيها وتكون عنده من باب اندراج المتأخر في المتقدم، لا من باب اندراج الطرفين في الوسط، وأما القسم الذي هو أكثر في الشريعة، وهو عدم التداخل مع تماثل الأسباب فكالإتلافين يجب بهما ضمانان، ولا يتداخلان وكالطلاقين يتعدد أثرهما، ولا يتداخلان، بل ينقص كل طلاق من العصمة طلقة إلاً أنْ ينوي التأكيد، أو الخبر عن الأول والزوالين، فإنَّهما يوجبان ظهرين وكذلك بقية أوقات الصلوات، وأسبابها وكالنذرين يتعدد منذورهما، ولا يتداخل، وكالوصيتين بلفظ واحد لشخص واحد، فإنَّه يتعدد له الموصى به على الخلاف وكالسببين لرجل واحد، أو رجلين بمعنى واحد أو مختلف، فإنَّه يوجب تعدد التعزيز والمؤاخذة وكما لو استأجر منه شهراً، ثم استأجر منه شهراً، ولم يعين، فإنَّه يحمل على شهرين، وكما لو اشترى منه صاعاً من هذه الصبرة، ثم اشترى منه صاعاً من هذه الصبرة، فإنَّه يحمل على صاعين، وهو كثير جداً في الشريعة الأصل أنْ يترتب على كل سبب مسببه، والتداخل على خلاف الأصل، وأما تساقط الأسباب، فإنَّما يكون عند التعارض، وتنافي المسببات بأنْ يكون أحد السببين يقتضي شيئاً، والآخر يقتضي ضده فيقدم صاحب الشرع الراجح منهما على المرجوح، أو يستويان فيتساقطان معاً هذا هو ضابط هذا القسم، وهو قسمان تارة يقع الاختلاف في جميع الأحكام وتارة في البعض، أما القسم

....

الإباحة الحاصلة مضافة له فقط ويسقط النكاح، ولا يحصل تداخل، فلا يقال الإباحة مضافة لهما البتة سواء تقدم الملك كما إذا عقد على أمته أو تأخر كما إذا إشترى زوجته وصيرها أمته، ومنها علم الحاكم مع البينة إذا شهدت بما يعلمه، فإن الحكم يضاف للبينة دون علمه فيسقط القضاء عند مالك حذراً من القضاة السوء وسداً لذريعة الفساد على الحكام بالتهم، وعلى الناس بالقضاء عليهم بالباطل، وعند الشافعي يقدم بعلمه على القضاء بالبينة لأن البينة لا تفيد إلا بالظن، والعلم أولى من الظن ويحتمل مذهبه أنه يجمع بينهما، ويجعل الحكم مضافاً إليهما لعدم التنافي بينهما، ومنها من وجد في حقه سبباً توريث بالفرض في أنكحة المجوس فإنه يرث بأقواها، ويسقط الآخر مع أنَّ كليهما يقتضي الإرث إذا تزوج أمه فولدها حينئذ ابنه، وهو أخوه لأمه فيرث بالبنوة، وتسقط الأخوة أما أنْ كانا سببين للتوريث بالفرض والتعصيب فإنه يرث بها كالزوج ابن عم يأخذ النصف بالزوجية، والنصف الآخر بكونه ابن عم.

(تنبيه) عدم تداخل الأسباب مع تماثلها الجاري على مقتضى القياس، والأصل من أن يترتب على كل سبب مسببه هو الأكثر في الشريعة فمن مسائله إلاّ خلافان يجب بهما ضمانان ولا يتداخلان، ومنها الطلاقان ينقص كل طلاق منهما من العصمة طلقة، ولا يتداخلان إلاّ أنْ ينوي التأكيد، أو الخبر عن الأول ومنها الزوالان يوجبان ظهرين وكذلك بقية أوقات الصلوات، وأسبابها ومنها النذران يتعدد منذورهما، ولا يتداخل ومنها الوصيتان بلفظ واحد لشخص واحد، فإنه يتعدد له الموصى به على الخلاف ومنها القذفات لرجل واحد، أو رجلين بمعنى واحد أو مختلف، فإنه يوجب تعدد التعزيز والمؤاخذة، ومنها ما إذا إستأجر منه شهراً، ثم إستأجر منه شهراً، ولم يعين فإنه يحمل على شهرين، ومنها ما إذا

الأول وهو التنافي في جميع الأحكام، فكالردة مع الإسلام، والقتل والكفر مع القرابة الموجبة للميراث، فإنَّهما يقتضيان عدم الإرث، وكالدين مسقط للزكاة وأسبابها توجبها وكالبينتين إذا تعارضتا، أو الأصلين إذا قطع رجل ملفوف في الثياب، فتنازع هو والولي في كونه كان حياً حالة الجناية، فالأصل بقاء الحياة والأصل أيضاً عدم وجوب القصاص، والغالبين وهما الظاهران كاختلاف الزوجين في متاع البيت، فإنَّ اليد للرجل في الملك، وكون المدعي فيه من قماش النساء دون الرجال ظاهر في كونه للمرأة دون الرجل، فقدمنا نحن هذا الظاهر وسوى الشافعي بينهما بناء على أنَّ لهما معاً يداً، وهي ظاهرة في الملك، ومالك يقول: اليد خالصة بالرجل لأنَّه صاحب المنزل، وكذلك إذا كان المتاع يصلح لهما قدم ملك الرجل فيه على بناء إختصاصه باليد، وكالمنفردين برؤية الهلال والسماء مصحية، والمصر كبير قدم ملك ظاهر العدالة، وقدم سحنون ظاهر الحال وقال: الظاهر كذبهما لأنَّ العدد العظيم مع إرتفاع الموانع يقتضي أنْ يراه جمع عظيم، فانفراد هذين دليل كذبهما، ولم يوجب الصوم بشهادتهما، والأصل والظاهر كالمقبرة المنبوشة الأصل عدم النجاسة، والظاهر عدم وجودها بسبب النبش، فهذه الأقسام كلها متنافية من جميع الوجوه في مسبباتها، وأما التساقط بسبب التنافي في بعض الوجوه، وفي بعض الأحكام كالنكاح مع الملك إذا عقد على أمته، فإنَّ النكاح يوجب إباحة الوطء، والملك يوجب مع ذلك ملك الرقبة، والمنافع فسقط النكاح تغليباً للملك بسبب قوته، وتكون الإباحة الحاصلة مضافة للملك فقط، ولا يحصل تداخل فلا يقال هي مضافة لهما البتة، وكما إذا إشترى امرأته وصيرها أمته، فإنَّ النكاح السابق يقتضي الإباحة وكذلك الشراء اللاحق يقتضي الإباحة مع بقية آثار الملك، فأسقط الشرع النكاح السابق بالملك اللاحق عكس القسم الأول، فإنَّ الأول قدم فيه السابق، وهذا قدم فيه اللاحق، والفرق إنَّ الملك أقوى من النكاح لاشتماله على إباحة الوطء وغيره، فلما كان أقوى قدمه صاحب الشرع سابقاً ولاحقاً، ولاحظنا إنَّ السابق يقدم بحصوله في المحل وسبقه لاندفع الشراء عن الزوجة، وبقيت زوجة وبطل البيع لكن السر ما ذكرته لك ومن ذلك علم الحاكم مع البينة إذا شهدت بما يعلمه، فإنَّ الحكم مضاف للبينة دون علمه عند مالك، والقضاء بالعلم ساقط حذراً من القضاة السوء وسداً لذريعة الفساد على الحكام بالتهم، وعلى الناس بالقضاء عليهم بالباطل، وعند الشافعي علمه مقدم على البينة لأن البينة لا تفيد إلاَّ الظن، والعلم أولى من الظن، ويحتمل مذهبه أنَّه يجمع بينهما، ويجعل الحكم مضافاً إليهما لعدم التنافي بينهما، ومن ذلك من وجد في حقه سببان للتوريث بالفرض في أنكحة المجوس، فإنَّه يرث بأقواهما، ويسقط الآخر مع إنَّ

....

اشترى منه صاعاً من هذه الصبرة، ثم اشترى منه صاعاً من هذه الصبرة، فإنه يحمل على صاعين، ومنها ذلك مما هو كثير جداً في الشريعة، والله أعلم.

كليهما يقتضي الإرث كالإبن إذا كان أخاً لأم كما إذا تزوج أمه فولدها حينئذ ابنه، وهو أخوة لأمه فإنَّه يرث بالبنوة وتسقط الإخوة، أما إنْ كانا سببين الفرض، والتعصيب، فإنَّه يرث كالزوج ابن عم يأخذ النصف بالزوجية، والنصف الآخر بكونه ابن عم، فهذه مثل ومسائل توجب الفرق بين قاعدة تداخل الأسباب، وتساقطها على اختلاف التداخل والتساقط.

(الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد، وقاعدة الوسائل)

وربما عبر عن الوسائل بالذرائع، وهو اصطلاح أصحابنا، وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا، ولذلك يقولون سد الذرائع ومعناه حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور، وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية، بل الذرائع ثلاثة أقسام قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنَّه

قال: (الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل)

قلت: جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح غير ما قاله من أن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من وجوب أو غيره فإنَّ ذلك مبني على قاعدة أنْ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والصحيح أن ذلك غير لازم فيما لم يصرح الشرع بوجوبه والله تعالى أعلم وما قال في الفرق التاسع والخمسين والفرق الستين والحادي والستين صحيح والله تعالى أعلم.

(الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد، وقاعدة الوسائل)

وكذا بين قاعدة كون المعاصي أسباباً للرخص، وبين قاعدة مقارنة المعاصي لأسباب الرخص. أما الفرق بين المقاصد والوسائل فهو أنَّ موارد الأحكام على قسمين الأولى المقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها قال الإمام أبو إسحاق في موافقاته وقول الرازي إنَّ أحكام الله ليست معللة بعلة البتة كما أنَّ أفعاله كذلك خلاف المعتمد، وذلك لأنَّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد إستقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره فإنَّ الله تعالى يقول في بعثة الرسل، وهو الأصل رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل: ﴿وما أرسلناك إلاَّ رحمة للعالمين﴾، وقال في أصل الخلقة: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً، وما خلقت الجن والأنس إلاَّ ليعبدون الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾، وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة، فأكثر من أنْ تحصى كقوله بعد آية الوضوء: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم﴾، وقال في الصيام: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾، وفي الصلاة ﴿إنَّ الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر﴾، وقال في القبلة: ﴿فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة﴾، وفي الجهاد: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾، وفي القصاص: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾، وفي التقرير على التوحيد بـ

وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك القاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنّه يسب الله تعالى عند سبها، وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وإنَّه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنَّه لم يقل به أحد وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى، وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال عندنا كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم إشتراها بخمسة قبل الشهر فمالك يقول: إنَّه أخرج من يده خمسة الآن، وأخذ عشرة آخر الشهر، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسلاً بإظهار صورة البيع لذلك والشافعي يقول: ينظر إلى صورة البيع، ويحمل الأمر على ظاهره، فيجوز ذلك وهذه البيوع يقال إنَّها تصل إلى ألف مسألة اختص بها مالك، وخالفه فيها الشافعي وكذلك اختلف في النظر إلى النساء هل يحرم لأنَّه يؤدي إلى الزنى أو لا يحرم؟ والحكم بالعلم هل يحرم لأنَّه وسيلة للقضاء بالباطل من القضاة السوء أو لا يحرم؟ وكذلك اختلف في تضمين الصناع لأنَّهم يؤثرون في السلع بصنعتهم فتتغير السلع، فلا يعرفها ربها إذا بيعت فيضمنون سد الذريعة الأخذ، أم لا يضمنون لأنَّهم أجراء، وأصل الإجارة على الأمانة قولان، وكذلك تضمين حملة الطعام لئلا تمتد أيديهم إليه، وهو كثير في المسائل فنحن قلنا: بسد هذه الذرائع، ولم يقل بها الشافعي فليس سد الذرائع خاصاً بمالك رحمه الله، بل قال: بها هو أكثر من غيره وأصل سدها مجمع عليه.

. . . .

﴿ألست بربكم﴾ قالوا: ﴿بلى شهدنا أنْ تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾، والمقصود التنبيه وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأنَّ الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس، والاجتهاد فلنجر على مقتضاه، ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه، ثم أنه قسم المقاصد وبين أقسامها بمسائل بديعة فانظره القسم الثاني الوسائل والمشهور في الاصطلاح عند أصحابنا التعبير عنه بالذرائع، وهي الطرق المفضية إلى المقاصد قيل: وحكمها حكم ما أفضت إليه من وجوب أو غيره إلاّ أنّها أخفض رتبة في حكمها مما أفضت إليه، فليس كل ذريعة يجب سدها، بل الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره، وتندب وتباح، بل تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على الصحيح عندنا من خطابهم بفروع الشريعة، وكدفع ما لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلاّ بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه، وبين صاحب المال عند مالك رحمه الله تعالى، ولكنه إشترط أنْ يكون يسيراً، ومما يدل على حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤن موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلاّ كتب لهم به عمل صالح﴾، فأثابهم الله على الظمأ، أو النصب وإنْ لم يكونا من فعلهم بسبب أنهم حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لإعزاز الدين وصون المسلمين، فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة فالذرائع المفضية إلى المحرم ثلاثة أقسام.

(القسم الأول) ما أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، وله مثل منها حفر الآبار في طريق المسلمين،

(تنبيه) إعلم أنَّ الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره، وتندب، وتباح، فإنَّ الذريعة هي الوسيلة فكما إنَّ وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة، والحج، وموارد الأحكام على قسمين مقاصد وهي المتضمنة للمصالح، والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم، وتحليل غير أنَّها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة، ومما يدل على حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ، ولا نصب، ولا مخمصة في سبيل الله، ولا يطؤون موطئاً يغيظ الكفار، ولا ينالون من عدو نيلاً إلاّ كتب لهم به عمل صالح﴾، فأثابهم الله على الظمأ والنصب، وإنْ لم يكونا من فعلهم بسبب إنَّهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لإعزاز الدين، وصون المسلمين، فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة.

(تنبيه) القاعدة إنَّه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنَّها تبع له في الحكم وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في امرار الموسى على رأس من لا شعر له مع أنَّه وسيلة إلى إزالة الشعر، فيحتاج إلى دليل يدل على أنَّه مقصود في نفسه، وإلاّ فهو مشكل على القاعدة.

. . . .

فإنه وسيلة إلى هلاكهم فيها ومنها إلقاء السم في أطعمتهم، ومنها سب الأصنام عند من يعلم من حالة أنَّه يسب الله تعالى عند سبها.

(والقسم الثاني) ما أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم، وله أمثلة منها زراعة العنب وسيلة إلى الخمر، ولم يقل أحد بالمنع منها خشية الخمر، ومنها المجاورة في البيوت وسيلة إلى الزنا، ولم يقل أحد بمنعها خشية الزنا.

(والقسم الثالث) ما اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا، وله أمثلة منها بيوع الآجال وهي كما قيل تصل إلى ألف مسألة كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم إشتراها بخمسة قبل الشهر فاختص مالك رحمه الله تعالى بالقول بوجوب سدها نظراً إلى أنَّه توسل باظهار صورة البيع لسلف خمسة بعشرة إلى أجل مثلاً لأنه أخرج من يده خمسة الآن، وأخذ عشرة آخر الشهر في المسألة المذكورة، وقال الشافعي: ينظر إلى صورة البيع، ويحمل الأمر على ظاهره، فيجوز ذلك، ومنها النظر إلى النساء قيل يحرم لأنه يؤدي إلى الزنا، وقيل لا يحرم، ومنها حكم الحاكم بعلمه قيل يحرم لأنه وسيلة للقضاء فتتغير بالباطل من القضاة السوء، وقيل لا يحرم، ومنها صناع السلع قيل يضمنونها إذا ادعوا ضياعها سد الذريعة الأخذ لأنهم يؤثرون فيها بصنعتهم فتتغير، فلا يعرفها ربها إذا بيعت وقيل لا يضمنون لأنهم أجراء وأصل الإجارة على الأمانة ومنها حملة الطعام قيل يضمنونه لئلا تمتد أيديهم إليه، وقيل لا يضمنونه قلت: ومنها آلات الملاهي، فإنها مجمع على تحريمها أن ترتب فسوق ومشهور المذاهب الأربعة التحريم مطلقاً كما في مجموع الأمير، والصاوى على أقرب المسالك، بل قال العلامة ابن حجر في الزواجر: وقد حكى الشيخان أنَّه لا خلاف في تحريم

(تنبيه) قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنّهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزنى بإمرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلاّ بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك رحمه الله تعالى ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيراً، فهذه الصور كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة

(تنبيه) تفرع على هذا الفرق فرق آخر، وهو الفرق بين كون المعاصي أسباباً للرخص، وبين قاعدة مقارنة المعاصي لأسباب الرخص، فإنَّ الأسباب من جملة الوسائل، وقد التبست ههنا على كثير من الفقهاء، فأما المعاصي فلا تكون أسباباً للرخص، ولذلك العاصي بسفره لا يقصر، ولا يفطر لأنَّ سبب هذين السفر وهو في هذه الصورة معصية، فلا يناسب الرخصة لأنْ ترتيب الترخص على المعصية سعي في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها، وأما مقارنة المعاصي لأسباب الرخص، فلا تمنع إجماعاً كما يجوز لأفسق الناس، وأعصاهم التيمم إذا عدم الماء، وهو رخصة وكذلك الفطر إذا أضر به الصوم والجلوس إذا أضر به القيام في الصلاة، ويقارض، ويساقي، ونحو ذلك من

....

المزمار العراقي، وما يضرب به الأوتار واختلف في كونه كبيرة، أو صغيرة والأصح الثاني كما في الدسوقي على الدردير على خليل، وفي الأحياء المنع من الأوتار كلها لثلاث علل كونها تدعو إلى شرب الخمرة، فإنَّ اللذّة الحاصلة تدعو إليها فلهذا حرم شرب قليلها وكونها في قريب العهد بشربها تذكره مجالس الشرب، والذكر سبب انبعاث الفسوق وانبعاثه سبب الإقدام، وكون الاجتماع على الأوتار صار من عادة أهل الفسق مع التشبه بهم ومن تشبه بقوم منهم كما في الزواجر قال: أي فالتشبه بهم حرام، وفي شرح المجموع، ولا يبعد ما في الأحياء وغيره من النظر لما يترتب. قال الشيخ حجازي: لأنَّ الحكم يدور مع العلة فمن حسن قصده، وتطهر من حظوظ الشهوات ورطائل الشبهات، فلا يصح أنْ يحكم على سماعه بالحرمة المراد وفي ضوء الشموع لكن المشهور داعي درء المفاسد، فلذا قال: ولا يبعد الخ، ولم يجزم بتغيير ومنها غير ذلك من المسائل الكثيرة التي قلنا بسدها، ولم يقل بسدها الشافعي، فليس سد الذرائع خاصاً بمالك كما يتوهمه كثير من المالكية، بل قال بها هو أكثر من غيره، وأصل سدها مجمع عليه قال ابن الشاط: وكون كل ما أفضى إلى الواجب واجباً مبني على قاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والصحيح أنَّ ذلك غير لازم فيما يصرّح الشرع بوجوبه.

(تنبيهان: **الأول**) قال الإمام ابن العربي في كتاب الأحكام: وقاعدة الذريعة التي يجب سدها شرعاً هو ما يؤدي من الأفعال المباحة إلى محظور منصوص عليه لا مطلق محظور، فمن هنا قال مالك وأبو حنيفة: يشتري الولي في مشهور الأقوال من مال يتيمه إذا كان نظراً له، وهو صحيح لأنه من باب الإصلاح المنصوص عليه في آية، ﴿ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خيراً﴾، الخ فلا يقال لم ترك مالك أصله

الرخص، ولا تمنع المعاصي من ذلك لأنّ هذه الأمور غير معصية، بل هي عجزه عن الصوم، ونحوه، والعجز ليس معصية فالمعصية ههنا مقارنة للسبب لا سبب، وهذا الفرق يبطل قول من قال: إنَّ العاصي بسفره لا يأكل الميتة إذا اضطر إليها لأنّ سبب أكله خوفه على نفسه لا سفره.

فالمعصية مقارنة لسبب الرخصة لا إنها هي السبب، ويلزم هذا القائل أنْ لا يبيح للعاصي جميع ما تقدم ذكره، وهو خلاف الإجماع فتأمل هذا الفرق فهو جليل حسن في الفقه، ويلزم هذا القائل أنْ يجعل السفر هو سبب عدم الطعام المباح حتى احتاج إلى أكل الميتة.

إنّ من خرج ليسرق فوقع، فانكسرت يده أنْ لا يمسح على الجبيرة، ولا يفطر إذا خاف من الصوم.

ومن الكسر الهلاك، وأنْ لا يتيمم إذا عجز عن استعمال الماء حتى يتوب كما قال: في الأكل في السفر، فيلزم بقاء المصّر على معصيته، بلا صلاة لعدم الطهارة وتتعطل عليه أمور كثيرة من الأحكام، ولا قائل بها فتأمل ذلك.

. . . .

في التهمة والذرائع وجوز ذلك من نفسه مع يتيمته لأنّا نقول قد أذن الله تعالى ههنا في صورة المخالطة، وكل الحاضنين إلى أمانتهم بقوله تعالى: ﴿والله يعلم المفسد من المصلح وكل أمر مخوف﴾، ووكل الله تعالى فيه المكلف إلى أمانته لا يقال فيه إنَّه يتذرع إلى محظور فمنع منه كما جعل الله سبحانه النساء مؤتمنات على فروجهن مع عظم ما يترتب على قولهن في ذلك من الأحكام، ويرتبط به من الحل والحرمة والأنساب، وإنْ جاز أنْ يكذبن وهذا فن بديع فتأملوه واتخذوه دستوراً في الأحكام واصلوه.

(التنبيه الثاني) قال الأصل القاعدة إنَّه كلما سقط إعتبار المقصد سقط إعتبار الوسيلة فإنّها تبع له في الحكم وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في امرار الموسى على رأس من لا شعر له مع أنّه وسيلة على إزالة الشعر، فيحتاج إلى دليل يدل على أنّه مقصود في نفسه وإلاّ فهو مشكل على القاعدة قلت: والصحيح إنَّ هذه القاعدة أغلبية كقاعدة ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب وكذا كون الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة كما لا يخفي فافهم.

(وأما الفرق) بين كون المعاصي أسباباً للرخص، وبين مقارنة المعاصي لأسباب الرخص، فهو أنَّ المعاصي لا تكون أسباباً للرخص لأن ترتيب الترخيص على المعصية سعي في تكبير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها، فالعاصي بسفره كالآبق وقاطع الطريق لا يقصر، ولا يفطر لأنَّ سبب هذين الرخصتين السفر، وهو في هذه الصورة معصية، فلا يناسب الرخصة، وأما مقارنة المعاصي لأسباب الرخص، فلا تمتنع إجماعاً ومن مثله إذا عدم الماء أفسق الناس وأعصاهم جاز له التيمم وهو رخصة، وإذا أضر الصوم بأفسق الناس جاز له الفطر، وإذا أضر به القيام الصلاة جاز له الجلوس، ويقارض، ويساقي ولا يمنعه عصيانه من فعل شيء من هذه الرخص ونحوها لأنَّ أسباب الرخص غير معصية، وإنما

(الفرق التاسع والخمسون بين قاعدة عدم علة الإذن أو التحريم، وبين عدم علة غيرهما من العلل)

اعلم إنَّ عدم كل واحدة من هاتين العلتين علة للحكم الآخر بخلاف غيرهما من العلل، فعدم علة الإذن علة التحريم، وعدم علة التحريم علة الإذن، وأما عدم علة الوجوب، فلا يلزم منه شيء فقد يكون غير الواجب محرماً وقد يكون مباحاً، أو مندوباً أو مكروهاً، وكذلك عدم الندب، أو الكراهة.

قد يكون الفعل بعد ذلك واجباً، أو محرماً أو مباحاً أما متى عدمت علة الإذن تعين التحريم، ومتى عدمت علة التحريم تعين الإذن، ويتضح ذلك بذكر ثلاث مسائل.

(المسألة الأولى) علة النجاسة الاستقذار فمتى كانت العين ليست بمُستقذرة، فحكم الله تعالى في تلك العين عدم النجاسة، وأنْ تكون طاهرة، فعلة الطهارة عدم علة النجاسة، فهذا هو شأن هذا المقام إلاَّ أنْ يحدث معارض من جهة أخرى يعارضنا عند عدم العلة كما في الخمر، فإنَّ الخمر ليست بمستقذرة، وإنما قضى بتنجيسها لأنها مطلوبة الإبعاد، والقول: بتنجيسها يفضي إلى إبعادها، وما يفضي إلى المطلوب مطلوب، فتنجسها مطلوب فتكون نجسة، فهذه علة أخرى غير الاستقذار وجدت عند عدمه، فقامت مقامه، وإلاَّ

....

المعصية مقارنة للسبب الذي هو عدم الماء، أو العجز عن الصوم، أو عن القيام أو نحوهما مما ليس هو بمعصية لا أنَّها هي السبب حتى يصح قول من قال إنَّ العاصي بسفره لا يأكل الميتة إذا اضطر إليها، ويلزمه أنْ لا يبيح للعاصي جميع ما تقدم ذكره، وهو خلاف الإجماع وذلك لأنَّ ما قاله مساو لجميع ما تقدم ذكره ضرورة أنَّ سبب أكله خوفه على نفسه لا سفره الذي هو معصية، فالمعصية مقارنة لسبب الرخصة لا أنَّها هي السبب فافهم والله أعلم.

(الفرق التاسع والخمسون بين قاعدة عدم علة الإذن أو التحريم، وبين عدم علة غيرهما من العلل)

وذلك أنَّه متى عدمت علة الأذن تعين التحريم، ومتى عدمت علة التحريم تعين الأذن فعدم كل واحدة من هاتين العلتين علة للحكم الآخر أي عدم علة الأذن علة التحريم، وعدم علة التحريم علة الأذن، وأما عدم علة كل من الوجوب أو الندب، أو الكراهة فلا يلزم منه شيء، فإنَّ غير الواجب قد يكون محرماً أو مباحاً، أو مندوباً، أو مكروهاً وغير المندوب كذلك قد يكون واجباً أو محرماً، أو مباحاً، أو مكروهاً وغير المكروه كذلك قد يكون واجباً، أو محرماً، أو مباحاً أو مندوباً، ويتضح ذلك بذكر أربع مسائل الثلاثة الأول توضح اطراد القاعدة الأولى، والرابعة توضح عدم اطراد القاعدة الثانية.

(المسألة الأولى) النجاسة ترجع إلى تحريم الملابسة في الصلوات والأغذية للاستقذار، أو التوسل للابعاد فقيد للاستقذار الخ مخرج لما تحرم ملابسته في الأغذية لا لأجل ذلك، بل لكونه مضراً كالسموم والأغذية والأشربة الموجبة للأسقام والأمراض، فلا تكون نجسة ومدخل للخمر ونحوها مما قضى بتنجيسه لا لاستقذاره، بل لأنَّ القول بتنجيسه يفضي إلى ابعاده وإبعاده مطلوب شرعاً فالقول بتنجيسه

فالحكم ما ذكر عند عدم المعارض، وأكثر الفقهاء يمكنه أنْ يعلل النجاسة، وإذا سألته عن علة الطهارة لا يعلمها، وهي عدم علة النجاسة، وإذا سئل أيضاً أكثر الفقهاء عن النجاسة إلى أي الأحكام الخمسة ترجع، ربما عسر عليه، وظن أنها حكم آخر من أحكام الوضع، أو غيرها وليس كذلك، بل هي ترجع إلى أحد الأحكام الخمسة، وهو التحريم وكذلك إذا قيل لهم ما الطهارة؟ عسر عليهم ذلك حتى رأيت لبعض الأكابر أنّ الطهارة عبارة عن استعمال الماء الطهور في العين التي قضى عليها بالطهارة، وهذا ليس بصحيح.

فإنّ بطون الجبال، وتلال الرمال وبطون الأرض طاهرةٌ مع عدم استعمال الماء فيها، بل النجاسة ترجع إلى تحريم الملابسة في الصلوات، والأغذية لأجل الاستقذار، أو التوسل للأبعاد فقولي: لأجل الاستقذار احترازاً[1] من السموم فإنها تحرم ملابستها في الأغذية، وكذلك الأغذية، والأشربة الموجبة للأسقام، والأمراض تحرم ملابستها في الأغذية، وليست نجسة وقولي: أو التوسل للأبعاد احترازاً من الخمر حتى تندرج في الحد، ولو أقتصرت على قولي تحرم ملابستها في الصلوات لكان ذلك كافياً.

لكن أردت بذكر الأغذية زيادة البيان، والطهارة: عبارة عن إباحة الملابسة في الصلوات، وبهذا التفسير تندرج بطون الجبال، وسائر الأعيان فظهر أنّ النجاسة ترجع

. . . .

يفضي إلى مطلوب شرعاً، وما يفضي إلى المطلوب مطلوب فتنجيسه مطلوب فيكون نجساً للتوسل للأبعاد لا للاستقذار، وزيادة والأغذية لا للاحتراز بل لزيادة البيان، ولولا ذلك لكان قولنا تحريم الملابسة في الصلوات كافياً، والطهارة ترجع إلى إباحة الملابسة في الصلوات لعدم علة النجاسة التي هي الاستقذار فمتى كانت العين ليست بمستقذرة، فحكم الله فيها عدم النجاسة، وأنْ تكون طاهرة ما لم تكن مطلوبة الأبعاد كالخمر وإلاّ قضى بتنجيسها مع عدم الاستقذار لقيام علة التوسل إلى الأبعاد مقام الاستقذار، فظهر أنّ كلا من الطهارة والنجاسة لا يخرج عن أحكام التكليف الخمسة، بل النجاسة ترجع للتحريم، والطهارة ترجع للإباحة، وإنّ عدم علة التنجيس علة الطهارة، وإنّ عدم علة التحريم علة الإباحة.

(المسألة الثانية) علة تحريم الخمر الإسكار فمتى زال الإسكار بنحو تخليله أو تحجيره زال التحريم، وثبت الأذن بجواز أكلها وشربها وعلة إباحة شرب العصير مسالمته للعقل وسلامته عن المفاسد فعدم هذه المسالمة والسلامة علة لتحريم العصير فظهر أيضاً إنّ عدم علة التحريم علة الأذن، وعدم علة الأذن علة التحريم.

(المسألة الثالثة) الحدث كما يطلق على الأسباب الموجبة للوضوء فيقال أحدث إذا خرج منه خارج كذلك يطلق على المنع المرتب على هذا السبب، وعليه قول العلماء ينوي رفع الحدث بفعله أي ينوي إرتفاع المنع المرتب على ذلك السبب المتقدم لا أنّه ينوي إرتفاع أعيان تلك الأسباب المستقذرة بوضوئه لأنّها صارت واقعة داخلة في الوجود، والواقعات يستحيل رفعها والمنع، وإنْ كان أيضاً وقع وصار من جملة

(١) الأوجه في مثله الرفع.

للتحريم، والطهارة ترجع للإباحة، وإنّ عدم علة التنجيس علة الطهارة وأنّ عدم علة التحريم علة الإباحة.

(المسألة الثانية) تحريم الخمر معلل بالإسكار، فمتى زال الإسكار زال التحريم وثبت الإذن، وجاز أكلها وشربها، وعلة إباحة شرب العصير مسالمته للعقل وسلامته عن المفاسد، فعدم هذه المسالمة والسلامة علة لتحريمه، فظهر أيضاً في هذه المسألة إنّ عدم علة التحريم علة الإذن، وعدم علة الإذن علة التحريم.

(المسألة الثالثة) الحدث له معنيان أحدهما الأسباب الموجبة للوضوء، فلذلك يقال أحدث إذا خرج منه خارج، وثانيهما إنّه المنع المرتب على هذا السبب، وهو المراد بقول العلماء ينوي رفع الحدث بفعله: أي ينوي ارتفاع المنع المرتب على ذلك السبب المتقدم، ولا يمكن في نيته رفع الحدث إلاّ بهذا فإنّ تلك الأسباب الموجبة للوضوء يستحيل رفعها لأنّها صارت واقعة داخلة في الوجود، ولا يمكن لعاقل أنْ يقول: إنّه رفع تلك الأعيان المستقذرة من غيرها بوضوء، بل الذي ينوي برفعه هذا المنع المرتب على تلك الأسباب، والمنع، وإنْ كان أيضاً وقع وصار من جملة الواقعات، والواقعات يستحيل رفعها غير أنّ المقصود برفعه منع استمراره كما إنّ عقد النكاح يمنع استمرار منع الوطء في الأجنبية كذلك ههنا، وأكثر الفقهاء لا يعرف معنى الحدث أيضاً، وهو يرجع إلى تحريم ملابسة

. . . .

الواقعات إلاّ أنّ المراد برفعه منع إستمراره ألا ترى أنّ عقد النكاح إنّما يمنع إستمراره منع الوطء في الأجنبية لا نفس الوطء، ولا منعه فالحدث عبارة عن المنع المستمر من ملابسة الصلاة ونحوها، فهو أيضاً يرجع إلى تحريم الملابسة المذكورة حتى يتطهر فيباح له الإقدام على العبادة فالإباحة في هذه الحالة مضافة إلى عدم سبب يقتضي وجوب إستعمال الماء في الطهارة، فالسبب الذي هو الخارج المعتاد من المخرج المعتاد على سبيل الصحة والاعتياد مثلاً هو علة الحدث الذي هو التحريم، وعدمه الإباحة بعد التطهر، وإستعمال الماء سبب ارتفاع ذلك التحريم والمنع وحصول هذه الإباحة، فحصل في هذا المثال أيضاً أنّ علة الإباحة عدم علة التحريم، وعدم سبب الإباحة علة التحريم نعم على تقدير أنّ الوضوء هو الموجب للإباحة في الإقدام على الصلوات ونحوها مما اشترط فيه الوضوء نقول: إنّ الطهارة سبب للإباحة المستمرة حتى يطرأ الحدث والحدث بمعنى الأسباب الموجبة للوضوء سبب المنع المستمر حتى تطرأ الطهارة، ويحصل المقصود فيكون عدم الطهارة الكلية بسبب المنع وعدم الحدث بالكلية سبب الإباحة، فإذا فرض وقوع عدم خروج شيء من الإنسان البتة، فلا مانع لا بنص ولا بإجماع ولا بقياس من التزامنا الإباحة في حقه قلت: ومما يقرب هذا الفرض ما حكاه السبكي في طبقاته من حديث رحمة بنت ابراهيم عن الحاكم عن أبي زكريا يحيى بن محمد العنبري عن أبي العباس عيسى بن محمد بن عيسى الطهماني المروزي أنّه ورد في سنة ثمان وثلاثين ومائتين مدينة من مدائن خوارزم تدعى هزار نيف في غربي وادي جيحون ومنها إلى المدينة العظمى مسافة نصف يوم قال: وخبرت أنّ امرأة من نساء الشهداء رأت رؤيا كأنّها أطعمت في منامها شيئاً فهي لا تأكل شيئاً، ولا تشرب منذ عهد أبي العباس بن طاهر، وإلى

الصلاة حتى يتطهر، وإذا كان الحدث عبارة عن التحريم، فإذا تطهر الإنسان وصار يباح له الإقدام على العبادة، فالإباحة في هذه الحالة مضافة إلى عدم سبب يقتضي وجوب استعمال الماء في الطهارة فعلة هذه الإباحة عدم علة التحريم التي هي علة الحدث الذي هو المنع، فذلك الخارج مثلاً هو علة التحريم وعدمه علة الإباحة بعد التطّهر، واستعمال الماء سبب إرتفاع ذلك المنع، وحصول هذه الإباحة، فحصل أيضاً في هذا المثال إنّ علة الإباحة عدم علة التحريم، وعدم سبب الإباحة علة التحريم، فتأمل ذلك، فإنْ قلت: لم لا يكون الوضوء مثلاً هو سبب الإباحة، وعدمه هو علة التحريم ولا حاجة إلى إعتبار تلك الفضلات المستقذرة وغيرها من الملامسة ونحوها قلت: لإخفاء أنَّ الوضوء موجب للإباحة في الإقدام على الصلوات، وما هو مشترط فيه الوضوء ونقول: على هذا التقدير الطهارة سبب للإباحة المستمرة حتى يطرأ الحدث، والحدث سبب المنع المستمر حتى تطرأ الطهارة، ويحصل المقصود، فإنَّ عدم الطهارة بالكلية سبب المنع، وعدم الحدث بالكلية سبب الإباحة فإنْ قلت: فمن لم يحدث قط يلزمك أنْ تباح له الصلاة، وإنْ لم يتطهر لأنَّ سبب الإباحة موجود في حقه وهو عدم الحدث قلت: ألتزمه مع أنَّه فرض محال، فإنَّ الإنسان لا بدَّ له أنْ تخرج منه فضلات غذائه بعد الولادة، وعند الولادة، فإذا فرض وقوع هذا المحال وهو عدم خروج شيء منه البتة لا مانع لي من التزام الإباحة في حقه لا بنص، ولا إجماع،

....

خراسان، وكان توفي قبل ذلك بثمان سنين رحمه الله تعالى، ثم مررت بتلك المدينة سنة إثنين وأربعين ومائتين فرأيتها وحدثتني بحديثها فلم أستقص عليها لحداثة سني، ثم أنِّي عدت إلى خوارزم في آخر سنة اثنين وخمسين ومائتين، فرأيتها باقية ووجدت حديثها شائعاً مستفيضاً، وهذه المدينة على مدرجة القوافل، وكان الكثير ممن ينزلها إذا بلغهم قصتها أحبوا أنْ ينظروا إليها، فلا يسئلون عنها رجلاً ولا امرأة، ولا غلاماً إلاّ عرفها ودل عليها، فلما وافيت الناحية طلبتها فوجدتها غائبة على عدة فراسخ فمضيت في أثرها من قرابة إلى أخرى فادركتها بين قريتين تمشي مشية قوية، وإذا هي امرأة نصف جيدة القامة ظاهرة الدم متوردة الخدين زكية الفوائد فسايرتني، وأنا راكب فعرضت عليها مركباً، فلم تركبه وأقبلت تمشي معي بقوة وحضر مجلسي قوم من التجار والدهاقين، وفيهم فقيه يسمى محمد بن حمدويه الحارثي، وقد كتب عنه موسى بن هرون البراز بمكة، وكهل له عبادة ورواية للحديث وشاب حسن يسمى عبد الله بن عبد الرحمن، وكان يحلق أصحاب المظالم بناحيته، فسألتهم عنها فأحسنوا الثناء عليها وقالوا عنها خيراً، وقالوا: إنَّ أمرها ظاهر عندنا، فليس فينا من يختلف فيها قال المسمى عبد الله بن عبد الرحمن: أنا أسمع حديثها منذ أيام الحداثة، ونشأت والناس يتفاوضون في خبرها وقد فرغت بالي لها وشغلت نفسي بالاستقصاء عليها، فلم أرَ إلاّ ستراً وعفافاً، ولم أعثر منها على كذب في دعواها ولا حيلة في التلبيس وذكر أنَّ من كان يلي خوارزم من العمال كانوا فيما خلا يشخصونها، ويحضرونها الشهر والشهرين والأكثر في بيت يغلقونه عليها ويوكلون عليها من يراعيها فلا يرونها تأكل، ولا تشرب، ولا يجدون لها أثر بول ولا غائط فيبرونها ويكسونها، ويخلون سبيلها فلما تواطأ أهل الناحية على تصديقها قصصتها عن حديثها

ولا قياس وكذلك أقول: في الجنابة والحيض والنفاس في سبب المنع المستمر حتى تطرأ الطهارة، والطهارة سبب الإباحة المستمرة حتى تطرأ هذه الأحداث وعدم هذه الأحداث سبب الإباحة من هذا الوجه، فلولا إشتراط صاحب الشرع الوضوء لأبحنا الصلاة لمن عدمت في حقه هذه الأحداث الكبار، وصح لنا حينئذ في الحدث الأكبر والأصغر والطهارة الكبرى، والصغرى إنَّ عدم سبب الإباحة سبب المنع، وعدم سبب المنع سبب الإباحة، وأطردت القاعدة وهذا الخلاف سبب الوجوب وعلته.

. . . .

وسألتها عن اسمها وشأنها كله، فذكرت أنَّ اسمها رحمة بنت ابراهيم، وأنَّه كان لها زوج نجار فقير معيشته من عمل يده يأتيه رزقه يوماً ويوماً لا فضل في كسبه عن قوت أهله، وأنَّها ولدت منه عدة أولاد وجاء الأقطع ملك الترك إلى القرية وكان كافراً عاتياً كثير العداوة للمسلمين في زهاء ثلاثة آلاف فارس، وعاث وأفسد وقتل ومثل، وعجزت عنه خيول خوارزم، فلما بلغ خبره أبا العباس عبد الله بن طاهر أنهض إليهم أربعة من القواد وشحن البلد بالعساكر، والأسلحة ورتبهم في أرباع البلد، كل في ربع، فحموا الحريم بأذن الله تعالى، ثم أنَّ وادي جيحون، وهو الذي في أعلى نهر بلخ جمد لما اشتد البرد قالت المرأة: فعبر الكافر في خيله إلى باب الحصن، وقد تحصن الناس وضموا أمتعتهم، فحضر أهل الناحية، وأرادوا الخروج فمنعهم العامل عن الخروج إلاّ في عساكر السلطان فشد طائفة من شبان الناس واحداثهم فتقاربوا من السور بما أطاقوا حمله من السلاح، وحملوا على الكفرة فتهارج الكفرة واستحر، وهم من بين الأبنية والحيطان فلما أصحر، وأكثر الترك عليهم وانقطع ما بينهم وبين الحصن، وبعدت المؤنة عنهم فحاربوا كأشد حرب، وثبتوا حتى تقطعت الأوتار والقسي وأدركهم التعب ومسهم الجوع، والعطش، وقتل عامتهم وأثخن الباقون بالجراحات ولما جن عليهم الليل تحاجز الفريقان قالت المرأة: ورفعت النار على المناظر ساعة عبور الكافر فاتصلت بالجرجانية، وهي مدينة عظيمة في قاصية خوارزم، وكان مكيال مولى طاهر مرابطاً بها في عسكر، فخف في الطلب وركض إلى هزار نيف في يوم وليلة أربعين فرسخاً بفراسخ خوارزم، وفيها فضل كثير على فراسخ خراسان، وعن الترك الفراغ من أمر أولئك النفر فبينما هم كذلك إذ ارتفعت لهم الأعلام السود وسمعوا أصوات الطبول، فأفرجوا عن القوم، ووافى ميكال موضع المعركة، فوارى القتلى وحمل الجرحى قالت المرأة: وأدخل الحصن ذلك اليوم زهاء أربعمائة جنازة، فلم يبقَ دار إلاّ حمل إليها قتيل وعمت المصيبة وارتجت الناحية بالبكاء قالت: ووضع زوجي بين يدي قتيلاً، فأدركني من الجزع والهلع عليه ما يدرك المرأة الشابة على الزوج أبي الأولاد، وكانت لنا عيال قالت: فاجتمع النساء من قراباتي، والجيران يساعدنني على البكاء وجاء الصبيان وهم الأطفال لا يعقلون من الأمور شيئاً يطلبون الخبز، وليس عندي ما أعطيهم فضقت صدراً بأمري، ثم سمعت أذان المغرب ففزعت إلى الصلاة فصليت ما قضى لي ربي، ثم سجدت أدعو وأتضرع إلى الله تعالى، وأسأله الصبر وأنْ يجبر يتم صبياني قالت: فذهب بي النوم في سجودي فرأيت في منامي كأنّي في أرض خشناء ذات حجارة وأنا أطلب زوجي فناداني رجل إلى أين أيتها الحرة قلت: أطلب زوجي، فقال: خذي ذات اليمين فرفع لي أرض سهلة طيبة الري ظاهرة العشب، وإذا قصور وأبنية لا أحفظ أنْ أصفها ولم أر مثلها وإذا أنهار تجري على وجه الأرض غير أخاديد ليست لها حافات فانتهيت إلى قوم جلوس حلقاً حلقاً عليهم ثياب خضر قد

فإنَّ سبب وجوب إراقة دم المرتد ردته، فإذا فقدت الردة كان دمه حراماً وسبب النفقة الزوجية، أو القرابة فإذا عدم ذلك لا تحرم النفقة، بل يندب إليها في الأجانب، وسبب وجوب القراءة في الصلاة حضور محلها الذي هو القيام.

فإذا ركع وسجد، وعدم القيام كرهت القراءة، فلما كان عدم سبب الوجوب لا يستلزم من ذلك حكماً معيناً فارق بذلك ما تقدم من علة الإباحة، والمنع فهذا هو الفرق بين هاتين القاعدتين.

. . . .

علاهم النور، فإذا هم الذين قتلوا في المعركة يأكلون على موائد بين أيديهم، فجعلت أتصفح وجوههم فناداني يا رحمة يا رحمة فيممت الصوت، فإذا أنا به في مثل حال من رأيت من الشهداء وجهه مثل القمر ليلة البدر وهو يأكل مع رفقة له قتلوا يومئذ معه فقال لأصحابه إنَّ هذه البائسة جائعة منذ اليوم أفتأذنوا إليَّ أنْ أناولها شيئاً تأكله فأذنوا إليَّ فناولني كسرة خبز قالت: وأنا أعلم حينئذ أنَّه خبز، ولكن لا أدري كيف هو أشد بياضاً من الثلج، واللبن وأحلى من العسل، وألين من الزبد فأكلته فلما استقر في جوفي قال: اذهبي كفاك الله مؤنة الطعام والشراب ما حييت في الدنيا فانتبهت من نومي شبعى ريانة لا أحتاج إلى طعام، ولا شراب وما ذقتهما منذ ذلك اليوم إلى يومي هذا، ولا شيئاً يأكله الناس قال أبو العباس: وكانت تحضرنا كنا نأكل فتأخذ على أنفها تزعم أنَّها تتأذى من رائحة الطعام فسألتها بشيء، أو تشرب شيئاً غير الماء فقالت: لا، فسألتها هل يخرج منها ريح أو أذى يخرج من الناس فقالت: لا عهد لي بالأذى منذ ذلك الزمان قلت: والحيض أظنها، قالت: انقطع بانقطاع الطعام، قلت: فهل تحتاجين حاجة النساء إلى الرجال، قالت: أما تستحي مني تسألني عن مثل هذا، قلت: إني لعلي أحدث الناس عنك، ولا بدَّ أنْ أستقصي، قالت: لا أحتاج، قلت: فتنامين، قالت: نعم أطيب نوم، قلت: فما ترين في منامك، قالت: مثل ما ترون، قلت: فتجدين لفقد الطعام، وهناً في نفسك، قالت: ما أحسست بالجوع منذ طعمت ذلك الطعام، وكانت تقبل الصدقة، فقلت: ما تصنعين بها، قالت: أكتسي وأكسو ولدي، قلت: فهل تجدين البرد وتتأذين بالحر، قالت نعم، قلت: يدركك اللغوب والإعياء إذا مشيت، قالت: نعم ألست من البشر، قلت: فتتوضئين للصلاة، قالت: نعم، قلت: لم قالت: أمرني بذلك الفقهاء، فقلت: إنهم أفتوها على حديث لا وضوء إلاّ من حدث، أو نوم وذكرت لي أنَّ بطنها لاصق بظهرها وأمرت امرأة من نسائنا فنظرت، فإذا بطنها كما وصفت وإذا قد اتخذت كيساً مصمتاً بالقطن وشدته على بطنها كي لا يصقف ظهرها إذا مشت، ثم لم أزل اختلف إلى هزار نيف بين السنتين والثلاث فتحصرني، فأعيد مسألتها فلا تزيد، ولا تنقص وعرضت كلامها على عبد الله بن عبد الرحمن الفقيه فقال: أنا أسمع هذا الكلام منذ نشأت، فلا أجد من يدفعه، أو يزعم أنها تأكل أو تشرب، أو تتغوط المراد هذا والجنابة والحيض والنفاس مثل الحدث الأصغر في سبب المنع المستمر حتى تطرأ الطهارة، والطهارة سبب الإباحة من هذا الوجه، فلولا اشتراط صاحب الشرع الوضوء لأبحنا الصلاة لمن عدمت في حقه هذه الأحداث الكبار، وصح لنا حينئذ في الحدث الأكبر والأصغر، والطهارة الكبرى والصغرى أنَّ عدم سبب الإباحة سبب المنع، وعدم سبب المنع الإباحة واطردت القاعدة الأولى.

(المسألة الرابعة) الردة والعياذ بالله تعالى علة، وسبب لوجوب اراقة دم المرتد، فإذا فقدت الردة كان

(الفرق الستون بين قاعدة إثبات النقيض في المفهوم، وبين قاعدة إثبات الضد فيه)

اعلم أنَّ مفهوم المخالفة يقتضي إنَّ الحكم المنطوق غير ثابت للمسكوت عنه، فهل القاعدة فيه عند القضاء بأنَّ حكم المسكوت يقتضي إثبات ضد الحكم المنطوق به، أو إثبات نقيضه؟ والثاني هو الحق بأنْ يقتصر على عدم الحكم الثابت للمنطوق، ولا يتعرض لإثبات حكم المسكوت البتة، فهو ينقسم إلى عشرة أقسام كلها مستقيمة مع النقيض فقط مفهوم العلة ما أسكر كثيرة، فهو حرام مفهومه ما لم يسكر كثيره فليس بحرام، ومفهوم الصفة في الغنم السائمة الزكاة مفهومه ما ليس بسائمة لا زكاة فيه، ومفهوم الشرط من تطهر صحت صلاته مفهومه من لم يتطهر لا تصح صلاته، ومفهوم المانع لا يسقط الزكاة إلاَّ الدين مفهومه أنَّ من لا دين عليه لا تسقط عنه، ومفهوم الزمان سافرت يوم الجمعة مفهومه أنَّه لم يسافر يوم الخميس، ومفهوم المكان جلست أمامك مفهومه أنَّه لم يجلس عن يمينك، ومفهوم الغاية أتموا الصيام إلى الليل مفهومه لا يجب بعد الليل، ومفهوم الحصر إنَّما الماء من الماء مفهومه أنَّه لا يجب من غير الماء، ومفهوم الاستثناء قام القوم إلاَّ زيداً مفهومه إن زيداً لم يقم، ومفهوم اللقب تعليق الحكم على أسماء الذوات نحو في الغنم الزكاة مفهومه لا تجب في غير الغنم عند من قال: بهذا المفهوم وهو أضعفها، فهذه

. . . .

دمه حراماً والزوجية والقرابة علة، وسبب لوجوب النفقة على الزوجة، والقريب، فإذا عدمت الزوجية والقرابة لا تحرم النفقة، بل يندب إليها في الأجانب وحضور محل القراءة في الصلاة الذي هو القيام علة، وسبب لوجوب القراءة في الصلاة، فإذا ركع وسجد وعدم القيام كرهت القراءة، فلم يستلزم عدم سبب الوجوب وعلته كما رأيت حكماً معيناً كما استلزم عدم سبب المنع، وعلته الإباحة وعدم سبب الإباحة، وعلتها المنع في المسائل قبل واتضح الفرق بين القاعدتين والله أعلم.

(الفرق الستون بين قاعدة إثبات النقيض في المفهوم، وبين قاعدة إثبات الضد فيه)

مفهوم المخالفة أبداً يقتضي أنَّ حكم المطوق غير ثابت للمسكوت عنه قطعاً، وإنَّما الخلاف في أنَّ المسكوت عنه هل يثبت له الحكم الثابت للمنطوق به وإليه ذهب ابن أبي زيد من أصحابنا حيث استدل على وجوب صلاة الجنازة بقوله تعالى في حق المنافقين: ﴿ولا تصلِ على أحد منهم مات أبداً﴾، فقال: إنَّ مفهومه يقتضي وجوب الصلاة على المسلمين، أو يثبت له نقيض الحكم الثابت للمنطوق به ونقيض كل شيء رفعه أي يثبت له عدم الحكم الثابت للمنطوق به، وهذا هو مذهب الجمهور، وهو الحق في جميع مفاهيم المخالفة لا فرق بين مفهوم الصفة كما في الآية المذكورة، فإنَّ مفهوم منهم فيها عدم تحريم الصلاة على المؤمنين، وهو صادق مع الوجوب والندب والكراهة والإباحة، فلا يستلزم الوجوب لأنَّ الأعم من الشيء لا يستلزمه، وكما في قوله تعالى في الغنم الشائمة الزكاة فإنَّ مفهومه ما ليس بسائمة لا زكاة فيه، ومفهوم العلة كما في نحو ما أسكر كثيره فهو حرام، فإنَّ مفهومه إنَّ ما لم يسكر كثيره، فليس بحرام ومفهوم الشرط كما في نحو من تطهر صحت صلاته، فإنَّ مفهومه إنَّ من لم يتطهر لا تصح صلاته،

المفهومات جميعها أثبتنا فيها نقيض حكم المنطوق للمسكوت، وحصل فيها معنى المفهوم، فظهر أنَّ مفهوم المخالفة إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت، وإنَّ هذا هو قاعدته وليس قاعدته إثبات الضد، ويظهر التفاوت بينهما في قول ابن أبي زيد من أصحابنا: حيث استدل على وجوب صلاة الجنازة بقوله تعالى في حق المنافقين: ﴿ولا تصلِ على أحد منهم مات أبداً﴾ [التوبة: ٩]، إن مفهومه يقتضي وجوب الصلاة على المسلمين، وليس الأمر كما قاله: بل مفهومه عدم تحريم الصلاة على المؤمنين.

وعدم التحريم صادق مع الوجوب والندب والكراهة، والإباحة فلا يستلزم الوجوب لأنَّ الأعم من الشيء لا يستلزمه، فلا يلزم الوجوب في هذه الصورة، فكذلك يكون دأبك أبداً في مفهوم المخالفة إثبات النقيض فقط، ولا نتعرض للضد البتة لما ظهر لك من الفرق بين القاعدتين.

(الفرق الحادي والستون بين قاعدة مفهوم اللقب وبين قاعدة غيره من المفهومات)

فإنَّ قاعدة مفهوم اللقب لم يقل بها إلاَّ الدقاق، وقاعدة مفهوم غير اللقب قال بها جمع

....

ومفهوم المانع كما في نحو، ولا يسقط الزكاة إلاّ الدين، فإنَّ مفهومه أنَّ من لا دين عليه لا تسقط عنه الزكاة، ومفهوم الزمان كما في نحو سافرت يوم الجمعة، فإنَّ مفهومه أنه لم يسافر يوم الخميس، ومفهوم المكان كما في نحو جلست أمامك، فإنَّ مفهومه أنه لم يجلس عن يمينك، ومفهوم الغاية كما في نحو أتموا الصيام إلى الليل، فإنَّ مفهومه أنَّ الصوم لا يجب بعد الليل، ومفهوم الحصر كما في إنَّما الماء من الماء فإنَّ مفهومه أنَّه لا يجب الغسل من غير الماء، ومفهوم الاستثناء كما في نحو قام القوم إلاّ زيداً فإنَّ مفهومه أنَّ زيداً لم يقم، واعلم أنَّ جميع ما ذكر من المفاهيم التسعة ترجع إلى مفهوم الصفة، ففي حاشية السعد على عضد ابن الحاجب ذكر الإمام في البرهان أنَّ جميع جهات التخصيص ترجع إلى الصفة، فإنَّ المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدهما، والمخصص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما وكذا الباقي كما لا يخفى، ومفهوم اللقب أي تعليق الحكم على أسماء الذوات كما في نحو في الغنم الزكاة، فإنَّ مفهومه لا تجب في غير الغنم عند من قال بهذا المفهوم، وهو الدقاق ومن معه كما سيأتي، وهذا المفهوم أضعف المفاهيم العشرة المذكورة، فقاعدة مفهوم المخالفة أبداً اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه على القول الحق، وليس قاعدته اثبات ضد حكم المنطوق به للمسكوت عنه خلافاً لإبن أبي زيد من أصحابنا، وليكن دأبك أبداً فيه اثبات النقيض فقط، ولا تتعرض للضد البتة لما ظهر لك من الفرق بين القاعدتين والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي والستون بين قاعدة مفهوم اللقب)

لم يقل بها إلاّ الدقاق والصيرفي من الشافعية وابن خويز من المالكية، وبعض الحنابلة كما في جمع الجوامع وبين قاعدة غيره من المفهومات قال بها جمع كثير كمالك والشافعي وغيرهما وذلك أنَّ غير مفهوم اللقب من بقية المفاهيم كمفهوم الصفة والغاية والحصر فيه رائحة التعليل ضرورة أنَّ الصفة والغاية،

كثير كمالك والشافعي وغيرهما، وسر الفرق بينهما إنَّ مفهوم اللقب أصله كما قال التبريزي: تعليق الحكم على أسماء الأعلام لأنّها الأصل في قولنا: لقب.

وأما أسماء الأجناس نحو الغنم والبقر ونحوهما لا يقال لها لقب، فالأصل حينئذ إنّما هي الأعلام، وما يجري مجراها قال: ويلحق بها أسماء الأجناس، وعلى التقديرين، فالفرق إنَّ العلم نحو قولنا أكرم زيداً، أو إسم الجنس نحو زك عن الغنم لا إشعار فيه بالعلة لعدم المناسبة في هذين القسمين، ومفهوم الصفة ونحوه فيه رائحة التعليل، فإنَّ الشروط اللغوية أسباب أيضاً، فمتى جعل الشيء شرطاً أشعر ذلك بسببية ذلك الشرط عند المتعلق عليه أدركنا نحن ذلك أم لا وكذلك إذا حصر، أو جعل غاية، وإذا كانت هذه الأشياء تشعر بالتعليل عند المتكلم بها، والقاعدة إنَّ عدم العلة علة لعدم المعلول، فيلزم في صورة المسكوت عنه عدم الحكم لعدم علة الثبوت فيه أما الأعلام، والأجناس، فلا إشعار لها بالعلية، فلا جرم لا يكون عدمها من صورة السكوت علة لشيء لأنّه ليس عدم علة، فلا يلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه، فهذا هو سبب ضعفه، وقلة القائلين به، وينبغي لك أنْ تتفطن له، فإنَّ جماعة ممن لم يقل به وقع فيه عند الاستدلال، وما شعر، وقال صاحب المهذب من الشافعية: التيمم بغير التراب لا يجوز، لقوله عليه السلام: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» وفي أخرى «وترابها طهوراً» ومفهوم قوله:

....

والحصر والزمان، والمكان، والمانع والاستثناء والشرط شروط لغوية، والشروط اللغوية أسباب شرعية كالعلة، فمتى جعل الشيء شرطاً أشعر بسببية ذلك الشرط للمتعلق عليه سواء أدركنا نحن ذلك أم لا، وإذا كانت هذه الأشياء تشعر بالتعليل عند المتكلم بها، والقاعدة أنَّ عدم العلة علة لعدم المعلول كان اللازم في صورة المسكوت عنه عدم الحكم لعدم علة الثبوت فيه، وأما مفهوم اللقب، فإنّه وإنْ استدل له من احتج به بأنّه لا فائدة لذكره إلاّ نفي الحكم عن غيره كالصفة ونحوها إلاّ أنّه يفرق بينه وبين الصفة ونحوها من جهتين:

(**الأولى**) أنَّ الكلام لا يستقيم بدون ذكره بخلاف الصفة ونحوها والجهة الثانية أنه لما كان أصله كما قال التبريزي: تعليق الحكم على أسماء الأعلام لأنها الأصل في قولنا لقب، وأما الأسماء الأجناس نحو الغنم والبقر، فلا يقال لها لقب إلاّ أنّها تلحق بها فتجري مجراها جامدة كانت أو مشقة غلبت عليه الاسمية، فاستعملت إستعمال الأسماء كالطعام في حديث لا تبيعوا الطعام بالطعام كما مثل به الغزالي في المستصفى للقب، ولم تكن للأعلام، ولا للأجناس اشعاراً بالعلة لعدم المناسبة فيهما بخلاف الصفة ونحوها كما علمت كان عدمهما من صورة المسكوت ليس علة لشيء لأنّه ليس عدم علة، فلا يلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه، فلذا قل القائلون به وحكم بضعفه، ومن هنا تعلم صحة إستدلال صاحب المهذب من الشافعية على مالك بأن التيمم لا يجوز بغير التراب بقوله عليه السلام: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»، وفي رواية أخرى وترابها طهوراً حيث قال مفهوم قوله وترابها طهوراً إنَّ غير التراب لا يجوز التيمم به وذلك لأنَّ التراب اسم جنس مفهومه مفهوم لقب ليس حجة عنده، ولا عند

وترابها طهوراً إنّ غير التراب لا يجوز به، واستدلاله بذلك على مالك لا يصح، لأنه لقب ليس حجة عنده، ولا عند مالك لأن التراب إسم جنس فقد استدل بما ليس حجة عنده، ولا عند خصمه، وكذلك استدل على أبي حنيفة بأنّ الخل لا يزيل النجاسة بقوله عليه السلام: «حتيه، ثم اقرضيه بالماء» فمفهوم قوله عليه السلام بالماء يقتضي أنه لا يجوز أن يغسل بغيره من الخل، وغيره وهذا أيضاً غير مستقيم فإنّ الماء إسم جنس، فمفهومه لقب ليس بحجة عنده، ولا عند أبي حنيفة، بل أبو حنيفة لم يقل بالمفهوم مطلقاً فضلاً عن مفهوم اللقب فاستدلاله على أبي حنيفة أبعد من استدلاله على مالك بسبب إنّ مالكاً قال: بالمفهوم من حيث الجملة وأما أبو حنيفة. فلا فهذا هو الفرق بين القاعدتين، والتنبيه عليه بالمثل.

(الفرق الثاني والستون بين قاعدة المفهوم إذا خرج مخرج الغالب وبين ما إذا لم يخرج مخرج الغالب)

قال:

(الفرق الثاني والستون بين قاعدة المفهوم إذا خرج مخرج الغالب وبين ما إذا لم يخرج مخرج الغالب)

مالك فقد استدل بما ليس حجة عنده، ولا عند خصمه وكذا عدم صحة استدلاله على أبي حنيفة بأنّ الخل لا يزيل النجاسة بقوله عليه السلام لأسماء في دم الحيض يصيب الثوب: «حتيه، ثم اقرضيه بالماء» حيث قال مفهوم قوله عليه السلام بالماء يقتضي أنّه لا يجوز أنْ يغسل بغيره من الخل وغيره وذلك لأنّ الماء اسم جنس، فمفهومه مفهوم لقب ليس بحجة عنده، ولا عند أبي حنيفة بل أبو حنيفة لم يقل بالمفهوم مطلقاً فضلاً عن مفهوم اللقب، فاستدلاله على أبي حنيقة أبعد من استدلاله على مالك بسبب أنّ مالكاً قال بالمفهوم من حيث الجملة وأما أبو حنيفة فلا، كذا قال الأصل، وفي حاشية العطّار على محلى جمع الجوامع وأجيب بأنّ ذلك ليس من الاستدلال لمفهوم اللقب لأنّه الحديث الأول من جهة أنّ الأمر إذا تعلق بشيء بعينه لا يقع الامتثال إلاّ بذلك الشيء، فلا يخرج عن العهدة بغيره سواء كان الذي تعلق به الأمر صفة، أو لقباً ولأنّه بالحديث الثاني من جهة أنّ قرينة الامتنان تدل على الحصر فيه، وإنّ العدول عن أسلوب التعميم مع الايجاز إلى التخصيص مع ترك الايجاز لا بدَّ له من نكتة ونكتته إختصاص الطهورية، وقد صرّح الغزالي في المنخول بأنّ مفهوم اللقب حجة مع قرائن الأحوال، وأشار ابن دقيق العيد أنّ التحقيق أنْ يقال اللقب ليس بحجة ما لم يوجد فيه رائحة التعليق فإنْ وجدت كان حجة، فإنّه قال في حديث الصحيحين: إذا إستأذنت امرأة أحدكم إلى المسجد، فلا يمنعها يحتج به على أنّ الزوج يمنع امرأته من الخروج إلاّ بإذنه لأجل تخصيص النهي بالخروج للمسجد، فإنه مفهوم لقب لما في المسجد من المعنى المناسب، وهو كونه محل العبادة، فلا تمنع منه بخلاف غيره فتأمل والله سبحانه وتعلى أعلم.

(الفرق الثاني والستون بين قاعدة المفهوم إذا خرج مخرج الغالب)

قيل لا يكون حجة إجماعاً، وبين ما إذا لم يخرج مخرج الغالب قيل: يكون حجة عند القائلين بالمفهوم،

فإنه إن لم يخرج مخرج الغالب كان حجة عند القائلين بالمفهوم، وإذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة إجماعاً، وضابطه أن يكون الوصف الذي وقع به التقييد غالباً على تلك الحقيقة، وموجوداً معها في أكثر صورها.

فإذا لم يكن موجوداً معها في أكثر صورها فهو المفهوم الذي هو الحجة.

وسر الفرق بينهما إنّ الوصف إذا كان غالباً على الحقيقة يصير بينها وبينه لزوم في الذهن

(فإنه ان لم يخرج مخرج الغالب كان حجة عند القائلين بالمفهوم وإذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة إجماعاً وضابطه أن يكون الوصف الذي وقع به التقييد غالباً على تلك الحقيقة وموجوداً معها في أكثر صورها فإذا لم يكن موجوداً معها في أكثر صورها، فهو المفهوم الذي هو حجة وسر الفرق بينهما

والصحيح كما في شرح التحرير الأصولي أنَّ الوصف الذي وقع به تقييداً لحقيقة إذا خرج مخرج الغالب بأنْ وجد معها في أكثر صورها كوصف الربائب باللاتي في حجوركم في قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾، وهن جمع ربية بنت زوجة الرجل من آخر سميت به لأنَّه يربها غالباً كما يرب ولده، ثم اتسع فيه سميت به وإنْ لم يربها، وإنما لحقته الهاء مع أنَّه فعيل بمعنى مفعول لأنَّه صار اسماً، فكونهن في حجور أزواج الأمهات هو الغالب من حالهن، فوصفهن به لكونه الغالب، فلا يدل الكلام المفيد للحكم المتعلق بالحقيقة المقيد به على نفي الحكم عند عدمه كالكلام المفيد لتحريمهن عليهم على عدم تحريمهن عليهم عند عدم كونهن في حجورهم عند الجمهور لا إجماعاً، فقد روي عن علي رضي الله عنه جعله شرطاً حتى أنَّ البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه كما نقله ابن عطية وغيره، وأسنده إليه ابن أبي حاتم، فقال: حدثنا أبو زرعة حدثنا إبراهيم بن موسى أخبرنا هشام بن يوسف عن ابن جريج قال حدثني ابراهيم بن عبيد بن رفاعة قال أخبرني مالك بن أوس بن الحدثان قال: كانت عندي امرأة، فتوفيت وقد ولدت لي، فوجدت عليها، فلقيني علي بن أبي طالب، فقال ما لك، فقلت: توفت المرأة، فقال علي: هل لها إبنة، فقلت: نعم وهي بالطائف، قال: كانت في حجرك، قلت: لا، قال: فانكحها، قلت: فأين قول الله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾، قال: إنها لم تكن في حجرك إنما ذلك إذا كانت في حجرك، قال الحافظ العماد بن كثير: أسناده قوي ثابت إلى علي على شرط مسلم وهو غريب جداً بتوضيح وزيادة من العطار نعم قد يقال المراد إجماع الأربعة الأئمة لا جميع المجتهدين لكن في المحلى على جمع الجوامع، وقد مشى في النهاية في آية الربيبة على ما نقله عن الشافعي من أنَّ القيد فيها لموافقة الغالب لا مفهوم له بعد أنْ نقل عن مالك القول بمفهومه من أنَّ الربيبة الكبيرة، وقت التزوج بأنَّها لا تحرم على الزوج لأنَّها ليست في حجره وتربيته، وهذا وإنْ لم يستمر عليه مالك.

فقد نقله الغزالي وغيره كالماوردي، وابن الصباغ وغيرهما عن داود كما نقله ابن عطية عن علي كرّم الله وجهه ورواه عنه ابن أبي حاتم وغيره، ومرجع ما نقله عن داود وعلي رضي الله عنه إلى أنَّ القيد ليس لموافقة الغالب أي، بل لنفي الحكم عن المسكوت عنه فافهم وأورد الإمام ابن عبدالسلام أنَّه كيف يكون لغير الغالب مفهوماً دون الغالب، والقاعدة تقتضي العكس، وهو أنَّه إذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم لا إذا لم يكن غالباً لأنَّ الغالب على الحقيقة تدل العادة على ثبوته لها، فالمتكلم يكتفي بدلالتها على

فإذا استحضر المتكلم الحقيقة ليحكم عليها حضر معها ذلك الوصف الغالب لأنه من لوازمها فإذا حضر في ذهنه نطق به لأنَّه حاضرٌ في ذهنه فعبر عن جميع ما وجده في ذهنه لا إنه قصد بالنطق به نفي الحكم عن صورة عدمه، بل الحال تضطره للنطق به أما إذا لم يكن غالباً على الحقيقة لا يلزمها في الذهن، فلا يلزم من استحضار الحقيقة المحكوم عليها

أنّ الوصف إذا كان غالباً على الحقيقة يصير بينها وبينه لزوم في الذهن فإذا استحضر المتكلم الحقيقة ليحكم عليها حضر معها ذلك الوصف الغالب لأنه من لوازمها فإذا حضر في ذهنه نطق به لأنّه حاضر في ذهنه فعبر عن جميع ما وجده في ذهنه لا أنه قصد بالنطق به نفي الحكم عن صورة عدمه، بل الحال تضطره للنطق به أما إذا لم يكن غالباً على الحقيقة لا يلزمها في الذهن فلا يلزم من استحضار

ثبوته لها عن ذكره، فإنّما ذكره ليدل على نفي الحكم عما عداه بانحصار غرضه فيه، فإذا لم يكن عادة فغرض المتكلم بتلك الصفة إفهام السامع بثبوتها للحقيقة، وأجاب بأنّ القول بالمفهوم لخلو القيد عن الفائدة لولاه، وهو إذا كان الغالب يفهم من الظن باللفظ أولا لغلبته، فذكره بعده يكون تأكيداً لثبوت الحكم للمتصف به، وهذه فائدة أمكن اعتبار القيد فيها، فلا حاجة إلى المفهوم بخلاف غير الغالب، وأجاب الأصل بأنّ الغالب ملازم للحقيقة في الذهن، فذكره معها عند الحكم عليها لحضوره في ذهنه لأنّه من لوازمها، فيضطره الحال للنطق به لذلك لا لتخصيص الحكم به بخلاف غيره، فإنّه لا يلزم من استحضار الحقيقة المحكوم عليها حضوره معها، فلا يضطره الحال لنطقه به معها، فلا بدّ حينئذ من أنْ يكون للمتكلم غرض في نطقه به، وإحضاره مع الحقيقة وسلب الحكم عن صورة عدمه يصلح أنْ يكون غرضه، فيحمل عليه حتى يصرّح بخلافه لأنّه المتبادر إلى الذهن من التقييد وتعقبه ابن الشاط بأنّ ما أورده ابن عبد السلام وارد، ودعوى الاضطرار باطلة إذ كيف يكون الشارع سواء قلنا: الله تعالى أو الرسول ﷺ مضطراً إلى النطق بما لا يقصده، واضطرار الله تعالى إلى أمر ما محال وكذلك الرسول ﷺ من حيث هو معصوم، والحامل على هذا الحال، إنّما هو القول بالمفهوم، والصحيح أنّه باطل عند التجرد عن القرائن المفهمة لمقتضاه.

(قلت) يعين أنّ الباطل هو ما للشافعي وأحمد والأشعري، والإمام وكثير من القول بمفهوم المخالفة بأقسامه الراجعة إلى مفهوم الصفة كما مرّ عند التجرد عن القرائن المفهمة لمقتضاه إذا توفرت الشروط لتحققه، وهي أمور أحدها أنْ لا تظهر أولوية المسكوت عنه في الحكم وإلا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه، فكان مفهوم موافقة لا مخالفة كتحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾، وتأدية ما دون القنطار من قوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من إنْ تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾، والثاني أنْ لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد مثل: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾، فإنّ الغالب كون الربائب في الحجور، ومن شأنهن ذلك فقيد به لذلك لا لأنّ حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه، ومثل قوله تعالى: ﴿فإنْ خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾، إذ الخلع غالباً إنّما يكون عند خوف أنْ لا يقوم كل من الزوجين بما أمر الله تعالى فلا يفهم منه أنّ الخلع لا يجوز عند عدم الخوف ومثل قوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» إذ المرأة إنما تباشر نكاح نفسها عند منع الولي، فلا يفهم منه أنّها إذا نكحت نفسها بإذن وليها لم يكن باطلاً، والثالث أنْ لا يكون لسؤال سائل عن

حضوره، فيكون المتكلم حينئذ له غرض في النطق به وإحضاره مع الحقيقة، ولم يكن مضطراً لذلك بسبب الحضور في الذهن، وإذا كان له غرض فيه وسلب الحكم عن المسكوت عنه يصلح أنْ يكون غرضه، فحملناه عليه حتى يصرح بخلافه لأنّه المتبادر للذهن من التقييد، وهذا هو الفرق بين القاعدتين وسر انعقاد الإجماع على عدم اعتباره،

حقيقة المحكوم عليها حضوره، فيكون المتكلم حينئذ له غرض في النطق به وإحضاره مع الحقيقة ولم يكن مضطراً لذلك بسبب الحضور في الذهن، وإذا كان له غرض فيه وسلب الحكم عن المسكوت عنه يصلح أن يكون غرضه فحملناه عليه حتى يصرح بخلافه لأنه المتبادر للذهن من التقييد، وهذا هو الفرق بين القاعدتين وسر إنعقاد الإجماع على عدم اعتباره)

المذكور، ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل أنْ يسأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة، أو لا يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة، والرابع أنْ لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه، وإلاّ ربما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله، ولا يكون خوف يمنع من ذكره كقول قريب العهد بالإسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين يريد، وغيرهم وتركه خوفاً من أنْ يتهم بالنفاق أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر كموافقة الواقع في نحو قوله تعالى: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾، نزلت كما قال الواحدي وغيره في قوم من المؤمنين والوا اليهود دون المؤمنين، وأما إذا لم تتوفر هذه الشروط بانتفاء المذكورات، بل ثبت واحد منها فلا يستند في العمل إلى المفهوم ضرورة أنّ هذه المذكورات فوائد ظاهرة، والمفهوم فائدة خفية فيؤخر عنها، ويكون العمل حينئذ على مقتضى الدليل، ولو خالف المفهوم، فإذا دل على إعطاء المسكوت عنه حكم المنطوق به في نحو آيتي الربيبة، والموالاة وقول قريب العهد بالإسلام الخ، فإنّ إرادة قريب العهد وغيرهم كما علمت، وتحقق علة حكم المنطوق به في المسكوت عنه في الآيتين من حيث أنّ الربيبة حرمت لئلا يقع بينها، وبين أمها التباغض لو أبيحت بأنْ يتزوجها فيوجد نظراً للعادة في مثل ذلك سواء كانت في حجر الزوج أم لا ومن حيث أنّ موالاة المؤمن الكافر حرمت لعداوة له، وهي موجودة سواء، وإلى المؤمن أم لا وقد عم من والاه، ومن يواليه قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم﴾، إلى قوله: ﴿والكفار أولياء﴾، وقياس المسكوت المشتمل على علة الحكم على المنطوق لا يمتنع إذ كيف يمتنع، وهناك من يقول إنّ المعروض للصفة ونحوها كالغنم في حديث في الغنم السائمة زكاة يعم المسكوت عنه كالمعلوفة في الحديث المذكور بدون قياس لأنّ عارضه من الصفة ونحوها بالنسبة إلى المسكوت المشتمل على العلة كأنّه لم يذكر نعم الحق عدم العموم لا سيما، وقد ادعى بعضهم الإجماع عليه، وقول إمامنا رحمه الله تعالى بأنّ المعلوفة فيها الزكاة لم يكن من حيث شمول الغنم للمعلوفة في الحكم كما قيل، بل أما لكون حديث في كل أربعين شاة شاة منطوقاً عارض مفهوم حديث في الغنم السائمة زكاة، فيقدم عليه كما قالوا بالمنع من قتل من لم يجن جناية توجب القتل ولداً كان أو غير ولد للأدلة الدالة على ذلك المعارضة لمفهوم قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾، لا لكونه غالباً في مجرى العادة في ذلك الوقت، فإنهم كانوا لا يقتلون إلاّ خوف الفقر والفضيحة في البنات، وهو الوأد الذي صرّح به الله تعالى بقوله في كتابه العزيز: ﴿وإذا الموؤدة سئلت﴾، والوأد القتل، فإنهم كانوا يدفنونهن أحياء فيمتن من غم التراب وثقله

وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام من الشافعية رحمه الله يورد على هذا سؤالاً، فيقول: الوصف أولى أنْ يكون حجة مما ليس بغالب، وما إنعقد عليه الإجماع يقتضي الحال فيه العكس بسبب إنَّ الوصف إذا خرج مخرج الغالب، وكانت العادة شاهدة بثبوت ذلك

قلت: ما أبعد ما قاله أنْ يكون سراً وسبباً لانعقاد الإجماع فكيف يكون الشارع مضطراً إلى النطق بما لا يقصده هذا محال فإنه أما أن يكون المراد بالشارع الله تعالى فاضطراره إلى أمر ما محال وأما أنْ يكون المراد بالشارع الرسول ﷺ فكذلك هو من حيث هو معصوم، والحامل على هذا الحال إنما هو القول بالمفهوم والصحيح أنه باطل عند التجرد عن القرائن المفهمة لمقتضاه والله أعلم.

ومنه قوله تعالى: ﴿ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم﴾، أي لا يثقله، وأما لكونه عموماً في خصوص عين الغنم فيترجح على حديث في الغنم الخ لأنه عموم في خصوص حال الغنم لما مرّ عن الإمام ابن العربي في كتاب الأحكام من أنَّ حال العين أرجح من حال الحال، وإذا دل الدليل على إعطاء المسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به عمل بمقتضاه كما في نحو الغنم المعلوفة قال الشافعي وأبو حنيفة: بعدم الزكاة فيها لأنَّه الأصل فتبقى المعلوفة التي لم ينص عليها الأصل كما سيأتي، وإذا كان القول بمفهوم المخالفة باطلاً كان الصحيح مقابله وهو ما أشار له في جمع الجوامع بقوله: وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقاً، قال المحلي: أي لم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة، وإنْ قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق، فلأمر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة، قال: إنَّ الأصل عدم الزكاة، ووردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الأصل ومحصله أنَّه لا يستند في العمل إلى المفهوم، ولو توفرت شروط تحققه المذكورة، بل إنَّما يستند إلى القرائن المفهمة لموافقته، أو مخالفته لحكم المنطوق مطلقاً في كلام الشارع، أو كلام الناس نعم قال العطار في حاشيته على محلي جمع الجوامع: أنَّ المصنف إنَّما نقل عن أبي حنيفة لا عن أصحابه، فإنهم إنَّما ينكرون مفهوم المخالفة في كلام الشارع، أما في كلام الناس، فهو حجة عندهم عكس ما لوالد المصنف من إنكاره الكل في غير الشرع من كلام المصنفين والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله ورسوله المبلغ لأنَّه تعالى لا يغيب عنه شيء قال: سم وحاصل كلام والد المصنف أنَّ المفهوم معنى يقصد تبعاً للمنطوق، فلا يعتبر ممن غلب عليه الذهول إذ الأمور التابعة إنَّما يعتد بها ممن قصدها، ولاحظها ومن غلب عليه الذهول لا وثوق بقصده وملاحظته، وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الإرادة، بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة لا مطلقاً على من يوثق فيه بارادته، وشتان ما بين المقامين ووجه بطلان القول بمفهوم المخالفة عند التجرد عن القرائن المفهمة لمقتضاه إذا توفرت شروط تحققه، وإنْ قالوا أنَّه المذهب المختار أمرانُ أحدهما أنَّه داع إلى دعوى الاضطرار إلى النطق بما لا يقصد واضطرار الله تعالى، أو الرسول ﷺ إلى أمر ما محال كما علمت الثاني أنَّ وجوه الاستدلال عليه ضعيفة.

(أما الوجه الأول)، فأما أنْ يقرر بأنَّه لو لم يكن ظاهراً للحصر لزم اشتراك المسكوت عنه للمذكور في الحكم إذ لا واسطة بين الاختصاص والاشتراك، فإنَّه يثبت الحكم في المذكور قطعاً فإنْ لم يثبت في المسكوت عنه، فهو الاختصاص، وإنْ ثبت فهو الاشتراك، وهذا ترديد بين النفي والإثبات فلا واسطة بينهما واللازم أعني الاشتراك المذكور منتف لاتفاقهم على أنه ليس للاشتراك غايته أنَّه محتمل، وأما أنْ يقرر بأنَّه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص دون غيره إذ لا معنى للحصر إلاّ اختصاصه به دون غيره،

الوصف لتلك الحقيقة يكون المتكلم مستغنياً عن ذكره للسامع بدليل إنَّ العادة كافية في إفهام السامع ذلك.

فلو أخبره بثبوت ذلك الوصف لكان ذلك تحصيلاً للحاصل أما إذا لم يكن غالباً، فإنَّه لا دليل على ثبوته لتلك الحقيقة من جهة العادة، فيتجه أن المتكلم يخبره به لعدم دليل يدل على ثبوته لتلك الحقيقة، وهو حينئذ يفيده فائدة جديدة، وغير مفيد له في الوصف الغالب الذي دلت عليه العادة، وإذا كان في الغالب غير مفيد بأخباره عن ثبوته للحقيقة فيتعين أنه

قال: (وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام من الشافعية رحمه الله يورد على هذا سؤالا إلى آخر السؤال)

فإذا لم يحصل لم يحصل واللازم أعني انتفاء إفادته اختصاص الحكم بالمذكور دون غيره منتف للعلم الضروري بأنّه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور دون غيره، وأما ضعفه فمن جهتين الجهة الأولى أنّه على التقرير الأول، والثاني إنْ أراد باختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت أنَّ الحكم النفسي المعبر عنه بالذكر اللفظي مختص به بمعنى إنَّا حكمنا على السائمة مثلاً، ولم نحكم على المعلوفة، فلا نزاع فيه، وإنْ أراد أنَّ متعلق الحكم النفسي، وهو النسبة الواقعة في نفس الأمر المعبر عنها بالحكم الخارجي مختص بالمذكور بمعنى أنَّ الزكاة واجبة في السائمة ليست بواجبة في المعلوفة فممنوع إذ غاية الأمر عدم الحكم بالوجوب في المعلوفة، وهو لا يستلزم المحكم بعدم الوجوب فيها لجواز أنْ تثبت نسبته، ولا يحكم بثبوتها وحاصله تسليم اختصاص النسبة الذهنية دون الخارجية لكن لا يخفى أنَّ هذا إنَّما يصح في الأخبار دون الإنشاء إذ ليس لنفسية متعلق هو الخارجي إلاّ أنَّ المراد بالمتعلق ههنا هو طرف الحكم كالسائمة مثلاً بناء على أنَّ متعلق الذكر النفسي هو الطرفان ليصح في الإخبار، والإنشاء جميعاً الجهة الثانية أنَّ هذا الاستدلال بكلا تقريريه كما يجري هنا يجري في اللقب بأنْ يقال: لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك، واللازم باطل أو يقال: لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص، قطعاً مع أنَّ اللقب باطل اتفاقاً.

(وأما الوجه الثاني) فهو أنَّه إذا قيل الفقهاء الحنفية فضلاء، ولا مقتضى لتخصيص الحنفية بالفضل نفرت الشافعية، ولولا فهمهم نفي الفضل عن غيرهم لما نفروا وأما ضعفه الملازمة بين النفرة وفهمهم نفي الفضل عن غيرهم لجواز أنْ تكون النفرة إما التصريح بغيرهم وتركهم على الاحتمال كما ينفر من التقديم في الذكر لاحتمال أنْ يكون للتفضيل، وإن جاز أنْ يكون لغيره، وإما لتوهم المعتقدين لافادة النفي عن الغير قصد تلك الإفادة في الصورة المذكورة إما بمعنى أنَّهم نفروا عن أنْ تذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم، أو بمعنى أنَّ النفرة هو للمعتقدين تلك الإفادة بحسب إعتقادهم وأنَّه توهم.

(وأما الوجه الثالث) فهو أنَّه ﷺ عقب نزول قوله تعالى: ﴿ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾، قال كما في الحديث الصحيح: الذي لا قدح في رواته لأزيدن على السبعين، وهذا يدل على أنَّه ﷺ فهم من الآية أنَّ ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين، وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فيثبت مفهوم الصفة وأما ضعفه فبمنع فهم ذلك لأنَّ ذكر السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم المشترك بين السبعين وما فوقها وهو ما يتبادر إلى الفهم من عدم المغفرة، فلا يتبادر من ذكر السبعين إنَّ ما فوقها بخلافها، وأما قوله ﷺ: «لأزيدنَّ على السبعين» فلعلّه من جهة علمه أنَّ هذا

إنما نطق به لقصد آخر غير الأخبار عن ثبوته للحقيقة، وهو سلب الحكم عن المسكوت عنه، وهذا الغرض لا يتعين إذا لم يكن غالباً لأنّه غرضه حينئذ يكون الأخبار عن ثبوته للحقيقة لا سلب الحكم عن المسكوت عنه فظهر أنّ الوصف على الحقيقة أولى أن يكون حجة وهو سؤال حسن متجه غير أنّه عارضنا فيه ما تقدم من تقدير كونه حجة، وهو أنّه اضطر للنطق به بخلاف غير الغالب، وأورد لك ثلاث مسائل توضح لك القاعدتين، والفرق بينهما.

(المسألة الأولى) قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة، أو زكوا عن الغنم السائمة

قلت: السؤال وارد.

قال: **(وهو سؤال حسن غير أنه عارضنا فيه ما تقدم إلى آخر قوله والفرق بينهما)**

قلت: قد سبق ما ورد على دعوى الاضطرار.

المعنى المشترك بين السبعين وما فوقها غير مراد في هذا المقام بخصوصه لا من جهة فهمه من هذا الكلام ولو سلم أنّه فهمه من هذا الكلام فيجوز أنْ لا يكون من التقييد بالعدد، بل من جهة أنّ الأصل قبول استغفار النبي ﷺ، وقد تحقق النفي في السبعين فبقى ما فوقها على الأصل.

(وأما الوجه الرابع) فهو أنّ يعلى بن أمية وعمر بن الخطاب فهما من قوله تعالى: ﴿فليس عليكم جناح أنْ تقصروا من الصلاة إنْ خفتم﴾، حيث قيد قصر الصلاة بحال الخوف إنّ عدم قصرها عند عدم الخوف وأقر الرسول ﷺ عمر عليه، فقال: يعلى لعمر ما بالنا نقصر، وقد أمنا وقد قال الله تعالى: ﴿فليس عليكم جناح﴾، الخ فقال عمر رضي الله تعالى عنه: عجبت مما عجبت منه فسألت النبي ﷺ، فقال: صدقة تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته إذ لا إفادة تقييد القصر بالخوف في الآية لعدمه عند عدمه لغة لما فهماه، ولما أقر الرسول ﷺ وأما ضعفه فبمنع فهمها منه لجواز أنهما حكما بذلك باستصحاب الحال في وجوب إتمام الصلاة من حيث أنّه الأصل، وخولف في الخوف بالآية ولذا ذكروا والآية عند التعجب يعنون أنّ القصر حال الخوف إنّما يثبت بالآية فما بال حال الأمن لم يبقَ على ما هو الأصل من الإتمام بحيث لا يعدل عنه فيه إلاّ لدليل ولا دليل، وإذا جاز ذلك لم يتعين أنْ يكون الفهم منه، فلا تقوم به حجة فيه، واعلم أنّ هذا مفهوم الشرط لا الصفة، ولعل الغرض منه إلزام من لا يفصل بينهما.

(وأما الوجه الخامس) فهو أنّ افادته للتخصيص تفضي إلى تكثير الفائدة، فإنّ إثبات المذكور، ونفي غيره أكثر فائدة من إثبات المذكور وحده، وكثرة فائدته ترجح المصير إليه لأنّه ملائم لغرض العقلاء، وأما ضعفه فمن جهة أنّ هذا لا يلزم إلاّ القائلين بأن تكثير الفائدة دال على الوضع كعباد الصيهري، والجمهور على أنّ الدال على الوضع إنّما هو النقل تواتراً أو آحاداً كما تقرر في محله وعليه، فلا يلزم ذلك على أنّ دلالته على النفي عن الغير على القول بأن الدال على الوضع تكثير الفائدة تتوقف على تكثير الفائدة إذ به تثبت وتكثير الفائدة إنّما يحصل بدلالته على النفي على الغير، وذلك ظاهر نعم قد يقال إنّ ما تتوقف عليه الدلالة تعقل كثرة الفائدة لا حصولها، والموقوف على الدلالة حصول كثرة الفائدة لا تعقلها.

(وأما الوجه السادس) فهو أنّه لو لم يكن المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم، ففي قوله ﷺ: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أنْ يغسله سبعاً إحداهن بالتراب» يلزم أنْ لا تكون السبع مطهرة

إستدل به الشافعية على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة، ولا دليل فيه لوجهين الأول أنه خرج مخرج الغالب فيكون من المفهوم الذي ليس حجة إجماعاً لأنّ السوم يغلب على الغنم في أقطار الدنيا لا سيما في الحجاز لعزة العلف هنالك والاستدلال بما ليس حجة إجماعاً لا يستقيم الثاني انّ هذا مفهوم وأنْ سلم أنه حجة فهو معارض بالمنطوق، وهو قوله عليه السلام في كل أربعين شاة شاة، فهذا الاستدلال باطل.

قال: (المسألة الأولى: قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة إلى آخرها)

قلت: ما قاله من أنه لا دليل فيه للشافعية لوجهين الأول انه قد خرج مخرج الغالب قد سبق ما

لأنّ الطهارة إذا حصلت بدون السبع، فلا تحصل بالسبع لأنّه تحصيل الحاصل، وأنّه محال وكذلك في قوله عليه السلام: «خمس رضعات يحرمن» يلزم أنْ لا يكون الخمس محرمة لأنّ الحرمة تحصل بدون الخمس، فلا تحصل بالخمس لأنّه تحصيل الحاصل وأنّه محال وأما ضعفه فبأنّه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفي الطهارة فيما دونها حصول الطهارة قبل السابعة، ولا من عدم دلالة الخمس على نفي تحريم المرضعة حصول التحريم قبل الخمس لجواز أنْ يثبت التحريم، وأنْ تثبت النجاسة بدليل آخر أما في الرضاع فظاهر بناء على أنّ الأصل عدم التحريم، وأما في الإناء فلأنّه، وأنْ كان الأصل الطهارة ما لم يظهر دليل النجاسة، والأصل عدمه إلاّ أنّ الإجماع على التنجيس قائم هنا بوجود النجس وهو دليل قاطع، فإذا لم يدل العدد على النفي فيما دونه بقي ما كان ثابتاً من النجاسة، وعدم التحريم حتى يظهر الدليل كذا في شرح العضد على مختصر ابن الحاجب وحاشية السعد عليه، ولا يخفاك أنّ بطلان القول بمفهوم المخالفة لا يتتجه واحد من الأمرين المذكورين أما الأول فلأنّا لا نسلم أنّ القول بالمفهوم من غير الغالب لا في الغالب داع إلى الاضطرار المذكور في الغالب دون غيره كما قال الأصل بذلك في بيان سر الفرق بينهما، ودفع ما أورده ابن عبد السلام لجواز أنْ يكون سر الفرق بينهما غير ذلك، وهو ما مرّ عن عبد السلام في جوابه عما أورده من أنّ التقييد بالغالب لما كانت فائدته هي التأكيد لثبوت الحكم للمتصف به لأنّه لغلبته على الحقيقة يفهم من النطق بلفظها أولا لم يحتج فيه إلى المفهوم ضرورة أنّ فائدة التأكيد فيه ظاهرة، والمفهوم فائدة خفية لأنّ استفادته بواسطة أنّ التخصيص بالذكر لا بدّ له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فتعين التخصيص بخلاف غير الغالب، فإنّه لما لم يظهر للتقييد به فائدة غير التخصيص تعين فيه التخصيص، ومن هنا يندفع قول إمام الحرمين أنّ المفهوم من مقتضيات اللفظ، فلا تسقطه موافقة الغالب، بل قال زكريا للشافعي رضي الله عنه في الرسالة كلام آخر يندفع به أيضاً توجيه إمام الحرمين لما نفاه مخالفاً للشافعي بما ذكر، وحاصله أنّه إذا ظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير نفي الحكم بطريق الاحتمال إلى المفهوم، فيصير الكلام مجملاً حتى لا يقضي فيه بموافقة أو مخالفة فافهم.

(وأما الثاني) فلأنّ ضعف دليل الشيء لا يقتضي بطلانه على أنّ وجوه الاستدلال على القول بانكار المفهوم مطلقاً قد ضعفت أيضاً فما وجه ابطال مقابله دونه.

(أما الوجه الأول) فهو أنّه لو ثبت المفهوم لثبت بدليل، ولا دليل لأنّه أما عقلي ولا مدخل له في مثله، وأما نقلي أما متواتر فكان يجب أنْ لا يختلف فيه، وأما آحاد وأنّه لا يفيد في مثله وأما ضعفه فيمنع إشتراط التواتر وعدم إفادة الآحاد في مثله وإلاّ امتنع العمل بأكثر أدلة الأحكام لعدم التواتر في مفرداتها، وأيضاً، فإنّا نقطع أنّ العلماء في الأعصار والأمصار كانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد كنقلهم عن

(المسألة الثانية) قوله عليه السلام: «أيما أمرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» مفهومه أنه إذا أذن لها وليها صح نكاحها، وهذا المفهوم ملغى بسبب أنَّ الغالب أنها لا تنكح نفسها في مجرى العادة إلاّ ووليها غير آذن، بل غير عالم فصار عدم إذن الولي غالباً في العادة على تزويجها لنفسها، فالتقييد به تقييد بما هو غالب فلا يكون حجة.

أورده عليه عز الدين وقوله الثاني انه معارض بالمنطوق وهو قوله ﷺ في كل أربعين شاة شاة لا بأس به.

قال: (المسألة الثانية: قوله عليه السلام: «أيما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل» إلى آخره)

الأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه.

(وأما الوجه الثاني) فهو أنَّه لو ثبت المفهوم للزم ثبوته في الخبر لأنَّ الذي به ثبت في الأمر وهو الحذر من عدم الفائدة قائم في الخبر والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً واللازم وهو ثبوته في الخبر باطل لأنَّه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها، وهو معلوم من اللغة والعرف قطعاً وأما ضعفه فيمنع انتفاء اللازم لقول السعد الحق عدم التفرقة بين الخبر والإنشاء كما في قولنا الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء ومطل الغني ظلم عند قصد الأخبار إلى غير ذلك من المواضع، ونفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القرائن كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك.

(وأما الوجه الثالث) فهو أنَّه لو صح القول بالمفهوم للزم أنْ يقال أدِ زكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعاً، أو أدِ زكاة الغنم السائمة أدِ زكاة الغنم المعلوفة متفرقاً وتحقق التخصيص بالصفة في صورة الاجتماع من حيث أنَّ الحكم علق بالسائمة تارة وبالمعلوفة أخرى أما أولا، فلأنَّ وزان قولك في مفهوم المخالفة أدِ زكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعاً، أو متفرقاً وزان قولك في مفهوم الموافقة لا تقل له أف واضربه في منافاة المفهوم للمنطوق فكما لا يجوز بلا شك أنْ يقال لا تقل له أف واضربه لأنَّ مفهوم لا تقل له أفاً، وهو حرمة الضرب يناقض منطوق إضربه، وهو جواز الضرب، ومفهوم اضربه وهو جواز أنْ يقال له أف يناقض منطوق لا تقل له أف، وهو حرمة أنْ يقال له أف كذلك لا يجوز أنْ يقال أدِ زكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعاً، أو متفرقاً وأما ثانياً فلأنَّ المنطوقين مع المفهومين متعارضان، والمنطوق أقوى من المفهوم فيندفع المفهومان، فلا يبقى لذكر القيدين فائدة إذ فائدة التقييد المفهوم، ويكون بمثابة قولك، أدِ زكاة الغنم فيضيع ذكر السائمة والمعلوفة بخصوصهما، واللازم أعني صحة أن يقال أدِ زكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعاً أو متفرقاً ظاهر البطلان وأما ضعفه فبمنع الملازمة بوجوه:

(أحدها) أنَّ دلالة مفهوم الموافقة على ثبوت الحكم للمسكوت عنه قطعية ودلالة مفهوم المخالفة على نفي الحكم المسكوت عنه ظنية.

(وثانيهما) أنَّه لا تناقض في الظواهر مع إمكان الصرف عن معانيها لدليل، ودفع التناقض أقوى دليل عليه وثالثها أنَّ الفائدة في ذكر القيدين السائمة والمعلوفة عدم تخصيص أحدهما عن العام، فإنَّ العام ظاهر في تناول الخاصين ويمكن إخراج أحدهما عنه تخصيصاً له، وإذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك.

(وأما الوجه الرابع) فهو أنَّ لو ثبت المفهوم للزم أنْ لا يثبت خلافه إذ لو ثبت خلافه مع ثبوته لثبت

(المسألة الثالثة) قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾، ومفهومه إنكم إذا لم تخشوا الإملاق لا يحرم عليكم القتل، وهو مفهوم ملغي إجماعاً بسبب أنه قد غلب في العادة أن الإنسان لا يقتل ولده إلاّ لضرورة، وأمر قاهر لأنّ حنة الأبوة مانعة من قتله، فتقييد القتل بخشية الإملاق تقييد له بوصف هو كان الغالب عليهم في القتل في ذلك الوقت، فكانوا لا يقتلون إلاّ خوف الفقر، أو الفضيحة في البنات، وهو الوأد الذي صرح به في الكتاب العزيز في قوله: ﴿وإذا الموؤدة سئلت﴾، والوأد الثقلي فانهم كانوا يدفنونهن أحياء فيمتن من غم التراب وثقله ومنه قوله تعالى ﴿ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم﴾، أي لا يثقله وعلى هذا القانون إعتبر المفهوم الغالب من غيره.

(الفرق الثالث والستون بين قاعدة حصر المبتدأ في خبره وهو معرفة أو ظرف، أو مجرور بين قاعدة حصر المبتدأ في خبره، وهو نكرة)

اعلم أنَّ المبتدأ يجب انحصاره في خبره مطلقاً كان معرفة، أو نكرة بسبب أن خبر

قلت: يرد على ما قاله فيها سؤال عز الدين.

قال: **(المسألة الثالثة قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾ إلى آخرها)**

قلت: إنما ألغى هذا المفهوم لمعارضته الأدلة الدالة على المنع من قتل من لم يجن بجناية توجب القتل ولداً كان أو غير ولد)

قال:

(الفرق الثالث والستون بين قاعدة حصر المبتدأ في خبره وهو معرفة أو ظرف أو مجرور وبين قاعدة حصر المبتدأ في خبره وهو نكرة أعلم أن المبتدأ يجب إنحصاره في خبره مطلقا كان معرفة، أو نكرة بسبب أن خبر المبتدأ لا يجوز أن يكون أخص بل مساويا أو أعم)

التعارض بين دليل المفهوم، ودليل خلافه والأصل عدم التعارض واللازم أعني عدم ثبوت خلاف المفهوم منتف لأنَّ خلاف المفهوم قد ثبت في نحو لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة، فإنَّ قوله أضعافاً مضاعفة في معنى الوصف عدم النهي عن القليل منه، وقد تحقق التحريم في القليل مع انتفاء الوصف كما تحقق في الكثير لتحقق الوصف، وأما ضعفه فبوجهين.

(أحدهما) منع الملازمة في أصل الدليل لجواز أنْ يكون المفهوم حقاً، وثبت خلافه أحياناً بناء على دليل قطعي لا يعارضه دليل المفهوم لكونه ظنياً.

(وثانيهما) منع انتفاء اللازم لجواز أنْ يثبت التعارض لقيام دليل عليه، وإنْ كان الأصل عدمه إلا ترى أنَّ الأصل البراءة، ويخالفها بالدليل وهو أكثر من أنْ يحصى ملخصاً من العضد والسعد بزيادة من المحلي والعطار، فتأمل بإنصاف والله تعالى أعلم.

(الفرق الثالث والستون بين قاعدة حصر المبتدأ في خبره، وهو معرفة باللام الجنسية، وبين قاعدة حصر المبتدأ في خبره، وهو نكرة)

المبتدأ لا يجوز أنْ يكون أخص، بل مساوياً، أو أعم، فالمساوي نحو الإنسان ناطق، والأعم نحو الإنسان حيوان، والعشرة عدد، أو زوج هذا شأن الخبر، ولو قلت الحيوان إنسان، أو العدد عشرة لم يصح، والمبتدأ على هذا يجب أن يكون مساوياً إنْ كان الخبر مساوياً أو أخص إنْ كان الخبر أعم.

وإذا وجب للمبتدأ أنْ يكون مساوياً، أو أخص في جميع الصور كان الحصر لازماً في جميع الصور لأنَّ المساوي منحصرٌ في مساويه، والأخص منحصرٌ في الأعم، فالإنسان كما هو منحصر في الناطق منحصر في الحيوان، فلا يوجد في غيره، فهذا برهان عقلي قطعي في وجوب إنحصار المبتدأ في خبره، ومع ذلك فقد فرق العلماء بين قولنا: زيد قائم لم يجعلوه للحصر، وبين قولنا: زيد القائم فجعلوه للحصر، فكيف صح من العلماء مخالفة الدليل القاطع في المبتدأ إذا كان خبره نكرة، والجواب عن هذا السؤال إنّ الحصرَ حصران حصر يقتضي نفي النقيض فقط، وحصر يقتضي نفي النقيض، والضد، والخلاف، وما وعدا ذلك الوصف على الإطلاق فهذا الحصر الثاني هو الذي نفاه العلماء عن الخبر إذا

قلت: ما قاله من أنّ المبتدأ يجب انحصاره في الخبر مطلقاً بمعنى أنه لا يوجد إلا فيه ومعه ليس بصحيح بل الصحيح أنه لا يجب ذلك لا مطلقاً ولا مقيداً، وقوله بسبب أنّ خبر المبتدأ لا يجوز أنْ يكون أخص بل مساوياً، أو أعم ليس بصحيح أيضاً، بل لا يجوز أن يكون الخبر إلا مساوياً للمبتدأ لا أخص منه ولا أعم فإنه إذا أخبر بشيء عن شيء، فليس المراد إلا أنّ الذي هو المبتدأ هو بعينه الخبر، ولو صح ما قاله لكان قولنا الإنسان حيوان معناه أنّ الإنسان الخاص هو الحيوان العام له، ولغيره من الحيوانات فيكون من مضمون ذلك أنّ الإنسان حمار وثور وكلب وغير ذلك من أصناف الحيوان وذلك غير صحيح بل معنى قولنا الإنسان حيوان الإنسان حيوان ما.

قال: (فالمساوي نحو الإنسان ناطق والأعم نحو الإنسان حيوان إلى قوله هذا شأن الخبر)

اعلم أنَّ خبر المبتدأ لا يجوز أنْ يكون مساوياً للمبتدأ من حيث قصد الإخبار به، وإنْ كان من حيث لفظه أعم من المبتدأ على الصحيح لأنّه إذا أخبر بشيء فليس المراد إلاّ أنَّ الذي هو المبتدأ هو بعينه الخبر، فمعنى قولنا الإنسان حيوان الإنسان حيوان ما وليس معناه الإنسان الخاص هو الحيوان العام له ولغيره، إلاّ لتضمن ذلك أنَّ الإنسان حمار وثور وكلب وغير ذلك من أصناف الحيوان، وذلك غير صحيح وحينئذ فلا فرق بين قول القائل الإنسان ناطق وقوله الإنسان حيوان من حيث القصد بالخبر، وإنَّما بينهما فرق من حيث أنَّ لفظ الناطق يختص بالإنسان لوضعه لما هو مختص به، ولفظ الحيوان غير مختص به لوضعه لما هو غير مختص به فيصدق في غير هذا القول على غير الإنسان، وأما في هذا القول، فلا يصح البتة أنْ يراد به إلاّ الإنسان لا غيره، ولا هو وغيره، وإنَّ الحصر حصران حصر يقتضي نفي النقيض فقط، وحصر يقتضي نفي النقيض والضد، والخلاف وما عدا ذلك الوصف على الإطلاق، والأول حاصل بمقتضى العقل لكل مبتدأ في خبره، ولو لم يكن خبره معرفاً باللام الجنسية ضرورة أنَّ انتفاء نقيضه لازم لثبوته للمبتدأ فنحو قولك زيد قائم مخبراً عن ثبوت القيام لزيد يلزمه عقلاً انتفاء عدم القيام عنه، وإنْ لم يدل عليه اللفظ صريحاً، والثاني حاصل صريحاً يدل عليه خصوص الخبر المعرف بلام الجنس بمقتضى استقراء

كان نكرة، وأما الحصر الأول فلم يتعرضوا له وبيان ذلك أنك إذا قلت زيدٌ قائم فزيد منحصرٌ في مفهوم قائم لا يخرج عنه إلى نقيضه لكن قولنا قائم مطلق في القيام فهي موجبةٌ جزئية في وقت واحد، فنقيضه إنما هو السالبة الدائمة، وهو أن لا يكون زيدٌ قائماً دائماً لا في الماضي، ولا في الحال، ولا في الاستقبال ومعلوم إن هذا النقيض منفي إذا صدق قولنا: زيدٌ قائم في وقت كذا فكذلك جميع الأخبار التي هي نكرات فالحصر ثابت بحسب النقيض لا بحسب غيره فإذا صدق مفهوم الحصر باعتبار النقيض صدق الخبر، ولم يخالف الدليل العقلي ولا يلزم من عدم الاتصاف بالنقيض عدم الإتصاف بالضد، والخلاف فجاز أن يكون مع كونه قائماً جالساً في وقت آخر ونحوه من الأضاد وحياً وفقيهاً وعابداً في جميع الأوقات، وكذلك كل وصف هو خلاف أو ضد فجميع ذلك يجوز ثبوته، وأما النقيض، فلا سبيل للاتصاف به البتة فالحصر باعتباره لا باعتبار غيره هذا في النكرات، وأما غير النكرات، فاذكر فيه سبع مسائل توضحه، وتبين الفرق.

(المسألة الأولى) قوله عليه السلام في الصلاة: «تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» استدل

قلت: لا فرق بين قول القائل الإنسان ناطق، والإنسان حيوان من حيث القصد بالخبر نعم بينهما الفرق في اللفظ من حيث أنّ لفظ الناطق يختص بالإنسان ولفظ الحيوان غير مختص به أي يصدق في غير هذا القول على غير الإنسان وأما في هذا القول، فلا يصح البتة أنْ يراد به إلا الإنسان لا غيره ولا هو وغيره.

قال: (ولو قلت الحيوان إنسان أو العدد عشرة لم يصح)

قلت: إنْ أريد بالألف واللام اللتين في الحيوان والعدد العهد في الإنسان وفي العشرة صح، وإنْ أريد العهد في الحقيقة أو العموم لم يصح للزوم مساواة المبتدأ للخبر وانه هو بعينه.

قال: (والمبتدأ على هذا يجب أن يكون مساوياً ان كان الخبر مساويا أو أخص إن كان الخبر أعم)

تراكيب البلغاء، فهذا الحصر الثاني هو مراد من فرق من العلماء بين قولنا زيد قائم، وبين قولنا زيد القائم بجعله الثاني للحصر دون الأول فزيد في المثال الأول، وإنْ كان بمقتضى العقل لا اللفظ منحصراً في مفهوم قائم بمعنى أنّه لا يخرج عنه إلى نقيضه، وهو أنْ لا يكون زيد قائماً دائماً لا في الماضي، ولا في الحال، ولا في الاستقبال ضرورة أنّ لفظ قائم مطلق في القيام فقولنا: زيد قائم موجبة جزئية في وقت واحد فنقيضه إنّما هو السالبة الدائمة إلاّ أنّه ليس بمنحصر في مفهومه بمعنى أنّه لا يخرج عنه إلى ضده أو خلافه أيضاً إذ لا يلزم من عدم الاتصاف بالنقيض عدم الاتصاف بالضد، والخلاف إذ يجوز أنْ يكون مع كونه قائماً جالساً في وقت آخر ونحوه مما لا يمكن اجتماعه معه من الأضداد وحياً وفقيهاً وعابداً ونحو ذلك مما يمكن اجتماعه معه من خلافه في جميع الأوقات وأما زيد في المثال الثاني فكما أنّه منحصر في مفهوم القائم بمعنى أنّه لا يخرج عنه إلى نقيضه كذلك هو منحصر فيه بمعنى أنه لا يخرج عنه إلى ضده أو خلافه أيضاً ويوضح لك هذا مسألة وهي أنّ العلماء استدلوا بقوله ﷺ في الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم على انحصار سبب تحريمها أي الدخول في حرماتها بتحريم الكلام والأكل والشرب وغير ذلك مما يحرم فيها في التكبير وانحصار سبب تحليلها أي حلها بإباحة جميع ما حرم بها في التسليم فلا يدخل في

به العلماء على انحصار سبب تحريمها في التكبير، وسبب تحليلها في التسليم، فلا يدخل في حرمات الصلاة إلا بالتكبير، ولا يخرج من حرماتها إلى حلها إلا بالتسليم، فهذا خبر معرف بالالف، واللام اقتضى الحصر في التكبير دون نقيضه الذي هو عدم التكبير، وضده الذي هو الهزل، واللعب، والنوم، والجنون وخلافه الذي هو الخشوع، والتعظيم فأي شيء فعل من هذه الأضداد، والخلافات، ولم يفعل التكبير لم يدخل في حرمات الصلاة، وكذلك تحليلها التسليم يقتضي الحصر في التسليم دون نقيضه الذي هو عدم التسليم، وضده الذي هو النوم، والإغماء، وخلافه الذي هو الحدث، وغير ذلك من التعظيم، والإجلال وغيرهما، فلا يخرج من حل الصلاة إلى حرماتها إلا بالتسليم فقط، ونعني بالحرمات تحريم الكلام والأكل، والشرب وغير ذلك مما يحرم في الصلاة، ونعني بحلها إباحة جميع ما حرم بالصلاة، فإن قلت: فهو يخرج من الصلاة بالضد الذي هو النوم، والجنون، والإغماء، وبالخلاف الذي هو الحدث، ونعني بالضد ما لا يمكن إجتماعه معه، وبالخلاف ما يمكن إجتماعه معه قلت: ليس مرادنا بالخروج من حرمات الصلاة أي حلها

قلت: قوله يجب أنْ يكون مساوياً إنْ كان الخبر مساوياً كلام لا حاصل له فإنه يوهم أن يكون مساوياً من أنّ الخبر غير مساو وقوله أو أخص فد تبين أنه لا يكون أخص بل مساوياً من حيث القصد، والمراد وإنْ كان أعم من جهة اللفظ.

قال: (وإذا وجب للمبتدأ أنْ يكون مساوياً، أو أخص في جميع الصور كان الحصر لازماً في جميع الصور لأنّ المساوى منحصر في مساويه والأخص منحصر في الأعم فالإنسان كما هو منحصر في الناطق منحصر في الحيوان فلا يوجد في غيره فهذا برهان عقلي قطعي في وجوب انحصار المبتدأ في خبره)

قلت: ما قال من أن المبتدأ منحصر في الخبر إذا كان الخبر مساوياً أو أعم غير مسلم كما سبق.

حرمات الصلاة إلاّ بالتكبير ولا يخرج من حرماتها إلى حلها إلاّ بالتسليم فالتكبير في قوله ﷺ: «تحريمها التكبير» خبر معرف بالألف واللام، اقتضى حصر المبتدأ وهو تحريمها فيه فيكون مفهومه أنّ تحريمها لا يثبت مع نقيضه الذي هو عدم التكبير ولا مع ضده الذي هو الهزل واللعب والنوم والجنون ولا مع خلافه الذي هو الخشوع والتعظيم بحيث إذا فعل أي شيء من هذه الأضداد والخلافات ولم يفعل التكبير لم يدخل في حرمات الصلاة عند من يقول بالمفهوم وكذا التسليم في قوله ﷺ: «تحليلها التسليم» خبر معرّف بالألف واللام اقتضى حصر المبتدأ وهو تحليلها فيه فيكون مفهومه أنّ تحليلها لا يثبت مع نقيضه الذي هو عدم التسليم ولا مع ضده الذي هو النوم والإغماء ولا مع خلافه الذي هو الحدث وغير ذلك من نحو التعظيم والإجلال بحيث إذا فعل أي شيء من هذه الأضداد والخلافات ولم يفعل التسليم لم يخرج من حرمات الصلاة إلى حلها أي إباحة جميع ما حرم بها عند من يقول بالمفهوم ومعنى قوله عليه السلام: «تحليلها التسليم» أنْ من أراد أنْ يخرج عن عهدة حرمات الصلاة على وجه الإباحة الشرعية لا على وجه بطلانها كيف كان فلا سبب له إلا السلام المشروع المأذون فيه في آخر الصلاة أما سهو السلام وعمده في أثناء الصلاة فلم يرد ولا يفهم من قوله عليه السلام: «تحليلها التسليم» لا سيما ولفظ السلام خبر معناه

بطلان الصلاة كيف كان إنما مرادنا بذلك الخروج على وجه الإباحة الشرعية، والخروج عن العهدة، فمن أراد أنْ يخرج على هذا الوجه، فلا سبب له إلاّ السلام المشروع، والخروج على غير هذا الوجه ليس مرّادنا فإنْ قلت السلام إذا وقع في أثناء الصلاة يخرج من حرماتها، ومع ذلك، فلا إباحة، ولا براءة ذمة قلت: إنما أخرج السلام من حرمات الصلاة في أثنائها لأنه كلام ليس بمشروع كما لو تكلم في أثناء الصلاة، فهو كسبق الحدث وغيره من المبطلات، وإخراجه في أثناءِ الصلاة ليس من باب إخراجهِ في آخر الصلاة، والحصرِ إنما تعرض له الشرع من الوجهِ الثاني دون الأول، فاندفعَ السؤال.

وهذا الجوابَ على مذهب ابن نافع من أصحابنا فإنهُ يرى أنَّ السلام على وجه السهو لا يبطل الصلاة، ولا يحتاج في الرجوعِ إلى تكبير وهو مذهب الشافعي فجعل السلام في أثناء الصلاة كالكلام في أثناء الصلاة والكَلام على وجه السهو في أثناء الصلاة لا يبطلها وكذلك السلام سهواً وهذا هو الذي يتجه من جهة النظر وأما الحديث فإنه أريد به السلام المأذون

قال: (ومع ذلك فقد فرق العلماء بين قولنا زيد قائم لم يجعلوه للحصر، وبين قولنا زيد القائم فجعلوه للحصر فكيف صح من العلماء مخالفة الدليل في المبتدأ إذا كان خبره نكرة، والجواب عن هذا السؤال أنّ الحصر حصران حصر يقتضي نفي النقيض فقط، وحصر يقتضي نفي النقيض والضد والخلاف وما عدا ذلك الوصف على الإطلاق فهذا الحصر الثاني هو الذي نفاه العلماء عن الخبر إذا كان نكرة، وأما الحصر الأول فلم يتعرضوا له).

قلت: قوله يقتضي نفي النقيض فقط إنْ أراد يقتضي نفي النقيض نطقاً وصريحاً فليس قوله بصحيح وانْ أراد يقتضي ذلك ضرورة فقوله صحيح فإنْ القائل إذا قال زيد قائم فقد أثبت له القيام ومن ضرورة ثبوت القيام إنتفاء عدمه فالقائل زيد قائم إنما أخبر عن ببوت القيام لزيد، ولم يخبر عن انتفاء عدم القيام عنه ولكن ذلك لازم ضرورة.

الدعاء بالسلامة والدعاء لا يقع في الصلاة لا سهواً ولا عمداً فالقول بأنّه إذا وقع في أثناء الصلاة تخرج منها مطلقاً ومحوج لتكبيرة الإحرام للدخول في الصلاة كما هو مشهور مذهب مالك مشكل، والمتجه أنّه في أثناء الصلاة كالكلام في أثنائها سهواً في كونه لا يبطلها، ولا يحوج لتكبير الإحرام للدخول فيها كما هو مذهب الشافعي، وابن نافع من أصحابنا والسلام في أثنائها قد يقع مع نية الخروج من الصلاة وقد لا يقع، فإنَّ المذهب على قولين في إشتراط النية فيه، وليست النية إذا وقعت برفض حتى يقال إنَّ رفض الصلاة يقتضي إبطالها فلذلك أحوج للتكبير لأنَّ من نوى الخروج من الصلاة عند سلامه أثناءها لم يقصد إبطالها، بل إنما اعتقد أنَّ صلاته كملت، فأتى بنية الخروج من الصلاة، وهذا ليس رفضاً وكون جنس السلام مبطلاً للصلاة إجماعاً فيلحق بذلك الفرد بقية صوره بالقياس مدفوع بأنّه قياس بلا جامع ضرورة أنَّ السلام دعاء، والدعاء لا ينافي الصلاة، فلم يكن جعله مخرجاً من الصلاة بمعقول المعنى حتى يتأتى القياس عليه، والقياس بلا جامع لا يصح، وكون عدم الصحة إنّما هي في قياس المعنى، وهذا قياس الشبه مدفوع بأنَّ قياس الشبه ضعيف وقد منع القاضي شيخ الأصوليين من أنّه حجة على أنّه السلام في أثناء الصلاة معارض بالمقتضى لا كمال الصلاة والمداومة عليها، وفي آخر الصلاة هو سالم عن هذه

فيه في آخر الصلاة أما سهو السلام وعمده في أثناء الصلاة فلم يرد ولا يفهم من قوله عليه السلام: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» إلا التكبير الأول المشروع سبباً للدخول في الصلاة، والسلام الذي هو في آخرها المشروع سبباً في الخروج منها لا سيما، ولفظ السلام خبر معناه الدعاء بالسلامة، والدعاء لا يقدح في الصلاة لا سهواً، ولا عمداً، فالقول: بكونه إذا وقع في أثناء الصلاة محوج لتكبيرة الإحرام للدخول في الصلاة وإنه مخرج منها مطلقاً مشكل فإنْ قلت النية المقترنة به تقتضي رفض الصلاة، ورفض الصلاة يقتضي إبطالها، فلذلك أحوج للتكبير، ولأنّ جنسه مبطل للصلاة إجماعاً إذا وقع في أجزائها ويلحق بذلك الفرد بقية صوره بالقياس، أو نقول: اللام فيه للعموم، فيشمل صورة النزاع.

قلت السلام قد يقع مع نية الخروج من الصلاة، وقد لا يقع فإنّ المذهب على قولين في إشتراط النية فيه فإن لم تكن معه نية فلا كلام، وإنْ وقعت فليست رفضاً لأن الرفض

قال: (وبيان ذلك انك إذا قلت زيد قائم فزيد منحصر في مفهوم لا يخرج عنه إلى نقيضه إلى منتهى قوله ولم يخالف الدليل العقلي)

قلت: ما قاله هنا صحيح كما قال لكن من مقتضى العقل لا من مقتضى اللفظ.

قال: (ولا يلزم من عدم الاتصاف بالضد والخلاف إلى قوله فاذكر فيه سبع مسائل توضحه وتبين الفرق)

قلت: ما قاله في ذلك صحيح.

قال: (المسألة الأولى قوله عليه السلام في الصلاة: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم» إلى قوله: وخلافه الذي هو الخشوع والتعظيم)

المعارضة فافترقا، ولا قياس مع الفارق وكون اللام في السلام في قوله عليه السلام: «تحليلها التسليم» للعموم فيشمل السلام في أثناء الصلاة مدفوع بأنّ قرينة السياق تدل على أنّ اللام ههنا ما أريد بها حقيقة ... [1] هو القدر ... [1] إلى العموم لأنّ ما ذكر معه في قوله عليه السلام: «مفتاح الصلاة وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم» من الطهور والتكبير المحليين باللام إنّما أريد بكل منهما الفرد المفارق لأول الصلاة فقط، فلا يدخل فيها بفرد التكبير الذي في أثنائها فكذلك ... [1] السلام على فرده المقارن لآخر الصلاة تسوية بينه وبين ما قرن معه ولأنّه المتبادر للذهن، ولو كان السلام في أثناء الصلاة يخرج من يحمل السلام على فرده المقارن لآخر الصلاة تسوية بينه وبين ما قرن معه ولأنه المتبادر للذهن، ولو كان السلام في أثناء الصلاة يخرج من ... [1] الصلاة ويحوج للتكبير لبطل ما مضى من الصلاة، وابتدأت من أولها ولم يقل به مالك في السهو البتة فلما لم تعد الصلاة من أولها ... [1] المصلي في حرمات الصلاة قال: الأصل وبالجملة، فما أجد مشهور مذهب مالك في أنّ السلام سهواً محوج للتكبير إلاّ مشكلاً والمتجه مذهب الشافعي هذا حاصل ما اختاره ابن الشاط من كلام الأصل هنا، وأما قول الأصل أنّ قوله ﷺ: «ذكاة الجنين ذكاة أمه» وقد روى برفع الذكاة الثانية وبها تمسك المالكية والشافعية في قولهم باستغناء الجنين عن الذكاة، وأنّه يؤكل بذكاة أمه

---

(١) مكان الفراغ غير واضح بالأصل.

هو قصد إبطال الصلاة، ولم يقصد إبطالها إنما اعتقد أن صلاته كملت فأتى بنية الخروج من الصلاة، وهذا ليس رفضاً.

وعن الثاني أن السلام كونه مخرجاً من الصلاة غير معقول المعنى، ولا يناسب لفظ هو دعاء الخروج من الصلاة وإنما يناسب في ذلك ما ينافيها، والدعاء لا ينافي الصلاة، فإذا لم يكن معقول المعنى إمتنع القياس لأنّ القياس بلا جامع لا يصح، فإن قلت: هو قياس الشبه لا قياس المعنى، قلت: قياس الشبه ضعيف، وقد منع القاضي شيخ الأصوليين إنه حجة سلمنا صحته لكن الفرق إنه في أثناء الصلاة معارض، فالمقتضى لإكمال الصلاة الذي يقتضي المداومة عليها، وفي آخر الصلاة هو سالم عن هذا المعارض، فافترقا.

وأما التمسك بالعموم، فالجواب عنه أنّ قرينة السياق تدل على أنّ اللام ههنا إنما أريد بها حقيقة الجنس الذي هو القدر المشترك لا العموم، لأن ما ذكر معه من الطهور المحلى باللام إنما أريد به الفرد المقارن للأول فقط فكذلك التكبير لا يدخل فيه إلا بالمقارن

قلت: ما قاله نقل لا كلام فيه.

قال: (فأي شيء فعل من هذه الأضداد والخلافات، ولم يفعل التكبير لم يدخل (في حرمات الصلاة)

قلت: إنْ أراد أن قوله ﷺ: تحريمها التكبير يقتضي صريحاً المنع من الدخول في الصلاة بغير التكبير فذلك ممنوع وان أراد انه يقتضي المنع مفهوماً، فيجري على الخلاف في المفهوم فذلك مسلم.

قال: (وكذلك تحليلها التسليم يقتضي الحصر في التسليم إلى منتهى قوله ومعنى تحليلها إباحة جميع ما حرّم الله بالصلاة)

قلت: الكلام فيه كما تقدم.

حيث أنّها تقتضي حصر ذكاته في ذكاة أمه بمعنى أنّ ذكاة أمه تبيحه، فيستغني بها عن الذكاة التي هي في العرف الشرعي عبارة عن الذبح الخاص في حلقه فبينه وبين أمه ملابسة تصحح أنْ تكون ذكاة أمه هي عين ذكاته حقيقية لا مجازاً بناء على قاعدة أنّ إضافة المصادر مخالفة لإسناد الأفعال في أنّه يكفي في كونها حقيقية لغوية أدنى ملابسة كقولنا: صوم رمضان وحج البيت بخلاف إسناد الأفعال، فإنّه يلزم لكونه حقيقة مراعاة الفاعل الحقيقي لا مطلق ملابس وروى بنصب الذكاة الثانية، وبهذه الرواية تمسك الحنفية في قولهم باحتياج الجنين للذكاة، وأنّه لا يؤكل بذكاة أمه بناء على أنّ التقدير ذكاة الجنين أنْ يذكي ذكاة مثل ذكاة أمه فحذف المضاف مع بقية الكلام، وأقيم المضاف إليه مقامه فأعرب كإعرابه على قاعدة حذف المضاف مع أنّه يمكن أنْ يكون التقدير على رواية النصب ذكاة الجنين داخلة في ذكاة أمه، فحذف حرف الجر فانتصبت الذكاة على أنّها مفعول على حد دخلت الدار، بل هذا التقدير أرجح مما قدّره الحنفية بوجهين.

(أحدهما) قلة الحذف.

(وثانيهما) الجمع بين الروايتين ودفع التعارض بينهما فقال ابن الشاط وما ذكره من أنّ الحديث يقتضي

الأول، والذي في أثناء الصلاة منه لا يدخل به في حرمات الصلاة، فكذلك يحمل السلام على المقارن لآخر الصلاة تسوية بينه، وبين ما قرن معه، ولأنه المتبادر للذهن، ولو كان السلام في أثناء الصلاة يحوج للتكبير، ويخرج من حرمات الصلاة لبطل ما مضى من الصلاة، وأبتدأت من أولها، ولم يقل به مالك في السهو البتة، فلما لم تعد الصلاة من أولها دل على أن المصلى في حرمات الصلاة، وبالجملة فما أجد مشهور مذهب مالك في أنّ السلام سهواً محوج للتكبير إلا مشكلاً، والمتجه مذهب الشافعي.

(المسألة الثانية) قوله عليه السلام: «ذكاة الجنين ذكاة أمه» يقتضي حصر ذكاة الجنين في ذكاة أمه، فلا يحوج إلى ذكاة أخرى.

ومعنى الكلام إنّ ذكاة الجنين تغني عنها ذكاة أمه فإن قلت: فذكاة الجنين هي الذبح الخاص في حلقه هذا هو الحقيقة اللغوية فجعل هذه الذكاة عين ذكاة أمه إنما يصدق حينئذ على سبيل المجاز، كقولنا: أبو يوسف. أبو حنيفة، فجعل عدم المجاز، وهو خلاف

قال: (فإن قلت فهو يخرج من الصلاة والضد الذي هو النوم والجنون والإغماء إلى آخر الكلام في المسألة)

قلت: ما قاله في ذلك صحيح وجواباته صحيحة واستشكاله لما استشكل من مشهور المذهب صحيح والله أعلم.

قال: (المسألة الثانية قوله ﷺ ذكاة الجنين ذكاة أمه يقتضي حصر ذكاة الجنين في ذكاة أمه فلا يحوج إلى ذكاة أخرى ومعنى الكلام انّ ذكاة الجنين تغني عنها ذكاة أمه فإنْ قلت ذكاة الجنين هو الذبح الخاص في حلقه هذا هو الحقيقة اللغوية)

قلت: ليس الذكاة حقيقة لغوية بل حقيقة عرفية شرعية.

الحصر واستغنى الجنين عن الذكاة بذكاة أمه غير مسلم، وما قاله من ترجيح التقدير على مذهب المالكية والشافعية بقلة الحذف، وإنْ سلم إلاّ أنّه يضعف بأنّه ليس في مساق الكلام دليل على دخول ذكاة الجنين في ذكاة أمه كما أنّ التقدير على قول الحنفية، وإنْ ضعف بكثرة الحذف إلاّ أنه يرجح بأنه من مقتضى مساق الكلام، وما قاله من ترجيح التقدير على ما للمالكية والشافعية بالجمع لا يتم إلا إذا تعذر الجمع على ما للحنفية مع أنّ الجمع متجه على المذهبين معاً، والشأن إنّما هو في ترجيح أحد الجمعين على الآخر، وفي ذلك نظر وبسطه يطول وأما قول الأصل أنّ قوله ﷺ: «الشفعة فيما لم يقسم» يقتضي حصر الشفعة في الذي هو قابل للقسمة، ولم يقسم بعد والتقدير الشفعة مستحقة فيما لم يقسم وكذلك قوله ﷺ: «الأعمال بالنيات» يقتضي حصر الأعمال المعتبرة في النيات والتقدير الأعمال معتبرة النيات فكما أنّ العمل لا يعتبر شرعاً بغير نية كذلك طلب الشفعة لا يعتبر شرعاً فيما لا يقبل القسمة، فقال ابن الشاط: هو دعوى مبينة على المذهب، ومثله في كونه دعوى لم يأت عليها بحجة قوله إنّ قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾، بتقدير زمان الحج أشهر معلومات يقتضي حصر وقت الحج في هذه الأشهر، وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة، وفي كونه باعتبار الاجزاء، فلا يحرم بالحج قبله، وهو مذهب الشافعي أو باعتبار

الظاهر فكيف يقال: إنَّ هذا اللفظ بوضعه يقتضي أنَّ عين ذكاة الجنين هي عين ذكاة أمه.

قلت: سؤال حسن، والجواب عنه يحتاج إلى جودة ذهن، وفكر في فهمه بسبب النظر في قاعدة وهي إنَّ إضافة المصادر مخالفة لإسناد الأفعال، فالإضافة تكفي فيها أدنى ملابسة، ويكون ذلك حقيقة لغوية، كقولنا صوم رمضان، وحج البيت، فتضيف الصوم لرمضان والحج للبيت فتكون إضافة حقيقيةً ولو أسندنا الفعل فقلنا صام رمضان بأن يجعل الشهر هو الفاعل، أو البيت يحج لم يصدق ذلك حقيقة، وينفر منه سمع السامع فكذلك ينبغي ههنا أن يفرق بين ذكيت الجنين، وبين ذكاة الجنين فذكيت الجنين لا يصدق إلا إذا قطع منه موضع الذكاة، وذكاة الجنين تصدق بأيسر ملابسة وأحد طرق الملابسة إنَّ ذكاة أمه تبيحه، فمن هذا الوجه صار بينه، وبين ذكاة أمه ملابسة تصدق إنها ذكاته، فيكون على هذا التقدير ذكاة أمه هي عين ذكاته حقيقة لا مجازا، وهذا مقتضى قول النحاة عن العرب، فإنهم قالوا: يكفي في الإضافة أدنى ملابسة كقول أحد حاملي الخشبة للآخر شل طرفك، فجعل طرف الخشبة طرفاً له بسبب الملابسة، وأنشدوا إذا كوكب الخرقاء لاح بسحرةٍ

قال: (فنجعل هذه الذكاة عين ذكاة أمه إنما يصدق حينئذ على سبيل المجاز كقولنا أبو يوسف أبو حنيفة والأصل عدم المجاز وهو خلاف الظاهر فكيف يقال أن هذا اللفظ يقتضي بوضعه أن عين ذكاة الجنين هو عين ذكاة أمه)

قلت: لم يقل أحد أن عين ذكاة الجنين هي عين ذكاة أمه ولا يصح أنْ يقال ذلك، وإنما يقال هذا القول على سبيل المجاز لا غير لامتناع أنْ يكون المتحد متعدداً.

قال: (قلت سؤال حسن والجواب عنه يحتاج إلى جودة ذهن وفكر في فهمه بسبب النظر في قاعدة وهي ان إضافة المصادر مخالفة لإسناد الأفعال فالاضافة تكفي فيها أدنى ملابسة ويكون ذلك حقيقة لغوية كقولنا صوم رمضان وحج البيت إلى منتهى قوله واستغنى الجنين عن الذكاة بسبب ذكاة أمه)

الفضيلة، فيصح الإحرام قبله إذا وقع وهو مذهب مالك قولان وكذا قوله: إنَّ مثل قولنا السفر يوم الجمعة يفهم منه الحصر للسفر في هذا الظرف، وأنَّه لا يقع في يوم الخميس، ولا في غيره من الأيام ومثله أيضاً في كونه دعوى قول الغزالي إذا قلت صديقي زيد، أو زيد صديقي اقتضى الأول حصر أصدقائك في زيد، فلا تصادق أنت غيره، وهو يجوز أنْ يصادق غيرك، والثاني حصر زيد في صداقتك، فلا يجوز أنْ يصادق غيرك، وأنت يجوز أنْ تصادق غيره على عكس الأول، ومثله في كونه دعوى أيضاً قول الفخر الرازي في كتابه الإعجاز الألف واللام قد ترد لحصر الثاني في الأول على خلاف قاعدة الحصر من كون الأول أبداً منحصراً في الثاني كقولك زيد القائم تريد لا قائم إلاّ زيداً بحصر وصف القيام في زيد، وقولك أبو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله ﷺ تريد أنَّ الخلافة بعده عليه السلام منحصرة في أبي بكر، ومن هذا القبيل زيد الناقل لهذا الخبر والمتسبب في هذه القضية كلام ابن الشاط.

قلت: ولا يخفاك أنَّ في اختياره حصر المبتدأ في خبره المعرف باللام، وإنَّ قول الإمام الفخر بعكسه في نحو زيد القائم، أو الناقل لهذا الخبر أو المتسبب في هذه القضية دعوى لا حجة لها، وإنَّ المسند النكرة لا يقتضي لغة البتة، ولو عرف المسند إليه باللام، وإنَّما يقتضي عقلاً حصر المبتدأ فيه دون نقيضه

فأضاف الكوكب لإنها كانت تقوم لشغلها عند طلوعه وإذا استقريت ذلك وجدته كثيراً على وجه الحقيقة، فصح ما ذكرنا من إضافة الذكاة للجنين، وإن الحديث يقتضي الحصر، واستغنى الجنين عن الذكاة بسبب ذكاة أمه، وأعلم أن هذا الحديث يروى بالرفع في الذكاة الثانية، وبالنصب فتمسك المالكية، والشافعية برواية الرفع على إستغناء الجنين عن الذكاة، وتمسك الحنفية برواية النصب على إحتياجه للذكاة، وإنه لا يؤكل بذكاة أمه، والتقدير عندهم ذكاة الجنين أن يذكى ذكاة مثل ذكاة أمه، فحذف المضاف مع بقية الكلام، وأقيم المضاف إليه مقامه فأعرب كاعرابه، وهو القاعدة في حذف المضاف، والجواب عما تمسك به الحنفية من هذه الرواية إنّ ههنا تقديراً آخر، وهو أن يكون التقدير ذكاة الجنين داخلة في ذكاة أمه، فحذف حرف الجر فانتصبت الذكاة على أنها مفعول.

كقولك: دخلت الدار، ويكون المحذوف أقل مما قدره الحنفية، ويكون في هذا التقدير جمع بين الروايتين فيكون أولى من التعارض، والتنافي بينهما، فيرجع بقلة المحذوف والجمع، ولا يبقى لهم فيه مستند على الروايتين، ويكون حجة عليهم.

قلت: ما قاله من أنّ الإضافة تصح بأدنى ملابسة، وهي حقيقة لغوية صحيح وما قاله من الفرق بين الإضافة والإسناد كذلك لأنّ الإسناد يلزم فيه مراعاة الفاعل، وهل هو مما وقع في إسناد ذلك الفعل إليه فيكون حقيقة فيه أولاً فيكون مجازاً، وما ذكره من أنّ الحديث الحصر، واستغنى الجنين عن الذكاة بذكاة أمه غير مسلم.

قال: (واعلم إن هذا الحديث يروى بالرفع في الذكاة الثانية وبالنصب فتمسك المالكية والشافعية برواية الرفع على استغناء الجنين عن الذكاة وتمسك الحنفية برواية النصب على احتياجه للذكاة إلى آخر المسألة)

قلت: ما قاله من أنّ قول المالكية والشافعية يرجح بقلة الحذف مسلم إلا أنه يرجح أيضاً قول

مخالفة لما قاله علماء المعاني في مبحث القصر مما حاصله كما في الدسوقي على مختصر السعد، وابن يعقوب على التخليص أنّ التعريف بلام الجنس إنْ كان المسند إليه، فهو المقصور على المسند سواء كان المسند معرفة نحو الأمير زيد أو نكرة نحو التوكل على الله أي لا على غيره، وإنْ كان للمسند فهو المقصور على المسند إليه، وهل ولو عرف المسند إليه بلام الجنس أيضاً نحو الكرم التقوى وبه صرّح السعد في المطول أو أنّ عرف المسند إليه بها أيضاً احتمل قصره على المسند أو قصر المسند عليه إلاّ أنّ الأظهر حينئذ قصر المسند إليه على المسند لأنّ القصر مبني على قصد الاستغراق، وشمول جميع الأفراد وذلك أنسب بالمسند إليه لأنّ القصد فيه إلى الذات، وفي المسند إلى الصفة، وإلى هذا ذهب السيد أو إنْ عرف المسند إليه بها أيضاً فالأعم منهما مطلقاً منهما سواء قدم وجعل مبتدأ أو أخر وجعل خبراً يقصر على الأخص نحو العلماء الناس، أو الناس العلماء، وإنْ كان بينهما عموم وخصوص وجهي فبحسب القرائن ففي نحو العلماء الخاشعون تارة يقصد قصر العلماء على الخاشعين وتارة يقصد عكسه، فإنْ لم تكن قرينة فالأظهر قصر المسند إليه على المسند، ومعنى تصور العموم في القصر جواز أنْ يكون أحدهما أعم مفهوماً وإنْ تساميا ما صدقا، وإلى هذا ذهب عبد الحكيم أقوال والجنس في الخبر قد يبقى على إطلاقه، وقد يقيد بوصف أو حال أو ظرف أو

(**المسألة الثالثة**) قوله ﷺ: «الشفعة فيما لم يقسم» يقتضي حصر الشفعة في الذي هو قابل للقسمة، ولم يقسم بعد، والخبر ههنا ليس معرفة، بل مجرور، وتقدير الخبر الشفعة مستحقة فيما لم يقسم، وكذلك قوله ﷺ: «الأعمال بالنيات» يقتضي حصر الأعمال المعتبرة في النيات، وتقدير الكلام الأعمال معتبرة بالنيات، فالعمل بغير نية لا يعتبر شرعاً، كما أنّ طلب الشفعة فيما لا يقبل القسمة لا يعتبر شرعاً

(**المسألة الرابعة**) قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ [البقرة: ٢]، تقديره زمان الحج أشهر معلومات، فيكون وقت الحج محصوراً في هذه الأشهر، وهي شوال، وذو القعدة، وذو الحجة، وهو الميقات الزماني، وهل هذا الحصر بإعتبار الأجزاء، وهو مذهب الشافعي، فلا يحرم بالحج قبله، أو بإعتبار الفضيلة، وهو مذهب مالك فيكره الاحرام قبله فإن وقع صح قولان.

(**المسألة الخامسة**) قال الغزالي: إذا قلت صديقي زيدٌ أو زيدٌ صديقي إختلف الحكم في

الحنفية بأنْ تقديرهم من مقتضى مساق الكلام وتقدير غيرهم ليس كذلك، بل من مقتضى رأيه ومذهبه فإنه ليس في مساق الكلام دليل على دخول ذكاة الجنين في ذكاة أمه وما قاله من أنّ قول المالكية والشافعية يرجح بالجمع ممنوع فإنه مبني على تعذر الجمع على الحنفية وليس الأمر كذلك، بل الجمع متجه على المذهبين معاً والشأن إنّما هو في ترجيح أحد الجمعين على الآخر، وفي ذلك نظر وبسطه يطول.

قال: (المسألة الثالثة) قوله عليه السلام: «الشفعة فيما لم يقسم يقتضي حصر الشفعة في الذي هو قابل للقسمة، ولم يقسم بعد إلى آخر المسألة».

قلت: ما قاله دعوى مبنية على المذهب.

نحو ذلك نحو هو الرجل الكريم وهو السائر راكباً وهو الأمير في البلد، وهو الواهب ألف قنطار وكون التعريف بلام الجنس لإفادة الحصر، وإنْ علم بالاستقراء وتصفح تراكيب البلغاء إلاّ أنّه غير مطرد ألا ترى أنّ تعريف الخبر بلام الجنس في قول الخنساء في مرثية أخيها صخر:

إذا أقبح البكاء على قتيل ... رأيت بكاءك الحسن الجميلا

لم يكن لإفادة الحصر، وإنّ معناه بكاءك هو الحسن الجميل فقط دون بكاء غيره، فإنّه ليس بحسن كما توهم، بل إنّما هو لإفادة الإشارة إلى معلومية الحسن لذلك إدعاء وذلك لأنّ الحصر لا يلائمه إذ إقبح البكاء على قتيل لإشعاره بأنّ الكلام للرد على من يتوهم أنّ البكاء على هذا المرثي قبيح كغيره، والردّ على ذلك المتوهم يحصل بمجرد إخراج بكائه من القبح إلى كونه حسنا ويتصور في تعريف كل من المسند إليه، والمسند كل من قصر الأفراد وقصر القلب، ولا يتصور في تعريف كل منهما بلام العهد الخارجي قصر الأفراد لأنه إنّما يتصور فيما فيه عموم كالجنس، فيحصر في بعض الأفراد، ولا عموم في المفهوم الخارجي، وإنّما يتصور فيه قصر القلب فيقال لمن اعتقد أنّ ذلك المنطلق المعهود هو عمر والمنطلق زيد أي لا عمر، وكما تعتقد وهو ظاهر وقد نظمت هذا الحاصل مذيلاً لبيتي الشيخ علي الأجهوري بقولي:

زيدٌ، فالأول يقتضي حصر أصدقائك في زيد، فلا تصادق أنت غيره، وهو يجوز أنْ يصادق غيرك، والثاني يقتضي حصره في صداقتك، فلا يجوز أنْ يصادق غيرك وأنت يجوز أنْ تصادق غيره على عكس الأول.

(المسألة السادسة) قال الإمام فخر الدين في كتاب الإعجاز له؛ الألف، واللام قد ترد لحصر الثاني في الأول كقولك: زيدُ القائم أي لا قائم إلا زيد فيحصر وصف القيام وكذلك إذا قلت: أبو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله ﷺ: أي الخلافة بعده عليه السلام منحصرة في أبي بكر، ومنه زيدُ الناقل لهذا الخبر، والمتسبب في هذه القضية، فالثاني أبداً منحصر في الأول، بخلاف قاعدة الحصر أبداً الأول منحصر في الثاني.

(المسألة السابعة) إذا قلت السفر يوم الجمعة فهم منه الحصر في هذا الظرف، وإنه لا يقع في يوم الخميس، ولا في غيره من الأيام، وكذلك هذا النوع من الخبر فقد إتضح لك الحصر للمبتدأ في خبره مع التعريف، والظرف، والمجرور بخلاف قولنا: زيدٌ قائم، وعمر خارج.

قال: (المسألة الرابعة) قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ [البقرة: ٢]، إلى آخرها.

قلت: وما قاله في هذه المسألة دعوى أيضاً.

قال: (المسألة الخامسة) قال الغزالي: إذا قلت صديقي زيد وزيد صديقي إلى آخرها. **قلت:** قول الغزالي دعوى أيضاً.

قال: (المسألة السادسة) قال الإمام فخر الدين في كتاب الإعجاز له الألف واللام قد ترد لحصر الثاني في الأول كقولك زيد القائم إلى آخرها.

قلت: وقول الفخر دعوى أيضاً.

قال: (المسألة السابعة) إذا قلت السفر يوم الجمعة فهم منه الحصر في هذا الظرف إلى آخرها.

قلت: ما قاله هنا أيضاً دعوى لم يأتِ عليها بحجة.

مبتدأ بلام جنس عرفا	منحصر في مخبر به وفا
وأنّ خلا عنها وعرف الخبر	باللام مطلقاً، فبالعكس استقر
كذا إذا ما عرف الجزآن	باللام عند السعي ذي الاتقان
والسيد بأن ذا يحتمل	أيضاً لحصر المبتدأ، بل أكمل
والثالث الأعم منهما بنص	حينئذ يحصر دوماً في الأخص
وإنْ أتى عمومه وجيهها	حيل على قرائن مليا
وحيث لا قرائن، فالأظهر	مبتدأ في خبر ينحصر
وكل أقسام لحصر قد أتت	فيما بلام الجنس حصره ثبت
وقد أتى معرف باللام	لغير حصر فافتهم كلامي
وما بلام العهد خارجاً فلا	حصر لأفراده به تحصلا

وقد مر عن السعد في حاشيته على عضد ابن الحاجب أنّ الحق عدم التفرقة بين الخبر والإنشاء، كما

(الفرق الرابع والستون بين قاعدة التشبيه في الدعاء، وبين قاعدة التشبيه في الخبر)

والفرق بينهما أن التشبيه في الخبر يصح في الماضي، والحال، والمستقبل فتشبيه ما

قال:

(الفرق الرابع والستون بين قاعدة التشبيه في الدعاء وبين قاعدة التشبيه في الخبر إلى قوله إنما يقع في أمرين مستقبلين معدومين لم يوجدا بعد)

في قولنا الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء ومطل الغنى ظلم عند قصد الأخبار إلى غير ذلك من المواضع التي يثبت فيها مفهوم المخالفة، ونفيه في بعض المواضع بمعونة القرائن كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك قال العلامة الشربيني في تقريراته على حواشي محلي جمع الجوامع: ولعله مبني على أنّ الخلاف بين كون مدلول الخبر الإيقاع، والانتزاع أو الوقوع واللاوقوع لفظي بناء على ما قال عبد الحكيم في حاشية المطول من أنّ القائل بأنّ مدلوله الإيقاع أراد من حيث تعلقه بالوقوع، والقائل بأنّ مدلوله الوقوع أراد من حيث أنّه متعلق الإيقاع، وليس مبنياً على أنّ الموضوع الصورة الذهنية، أو الخارجية، بل لو بنينا على أنّه موضوع للصورة الذهنية أعني الحكم بالنسبة فلنا أنْ نقول هو، وإنْ كان كذلك إلاّ أنّ المقصود بالإفادة هو المتعلق الذي هو النسبة بمعنى الوقوع، أو اللا وقوع إذ هو الذي يقصده المتكلم، ولهذا جزم السعد في حاشيته العضد بأنّ هذا هو الموضوع له هذا وغير خاف عليك أنّ طريق حجة المفهوم سواء في الإنشاء والخبر هو أنّه المفهوم لغة وما مرّ عن الإمام الفخر جار على هذا الذي قاله علماء المعاني، فكيف يكون دعوى لا حجة لها، وإنّما الصحيح أنْ يقال إنّ الأصل في الخبر مطلقاً سواء غير المعرف باللام، أو المعروف بها إذا كان المبتدأ معرفاً بها أنْ يكون المبتدأ محصوراً فيه بمعنى اتصافه به دون نقيضه وضده وخلاف على قاعدة حصر الأول في الثاني، والأصل في الخبر المعرف بلام الجنس إذا لم يعرف مبتدأه باللام أنْ يكون محصوراً في المبتدأ على خلاف قاعدة الحصر للأول في الثاني، وقد يجيء على خلاف هذا الأصل، فيجري على قاعدة الحصر للأول في الثاني كما في حديث مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم كما أنّه قد يأتي لغير الحصر كما في وجدت بكاءك الحسن الجميلا، وإذا كان هذا كذلك، فالفرق بين الخبر بلام الجنس وغيره إذا لم يعرف مبتدؤه من ثلاثة وجوه.

(الوجه الأول) أنّ الأصل فيه حصر الثاني في الأول، وقد يجيء على خلاف هذا الأصل إما بحصر الأول في الثاني، وأما بدون الحصر وغيره إنّما يكون لحصر الأول في الثاني.

(والوجه الثاني) أنّ حصره لغوي لا عقلي فقط وحصر غيره عقلي فقط.

(والوجه الثالث) أنّ حصره الحقيقي يقتضي نفي النقيض والضد والخلاف جميعاً وحصر غيره إنّما يقتضي حصر النقيض فقط هذا ما ظهر لي في تحقيق هذا المقام فتأمله بانصاف، فإنّه نفيس جداً، والله تعالى أعلم.

(الفرق الرابع والستون بين قاعدة التشبيه في الدعاء، وبين قاعدة التشبيه في الخبر)

بناء على ما زعمه الأصل من أنّ التشبيه في الدعاء ونحوه من الأمر والنهي والوعد والوعيد، والترجي

وقع لك أمس بما وقع أمس لشخص آخر، وتشبيه ما وقع لك اليوم بما وقع لغيرك اليوم، وتشبيه ما يقع لك غداً بما يقع لغيرك غداً، وكل ذلك حقيقة، ولا يقع التشبيه في الدعاء إلا في المستقبل خاصة بسبب أن عشرة ألفاظ في كلام العرب لا تتعلق إلا بمستقبل، وهي الأمر، والنهي، والدعاء والشرط والجزاء، والوعد، والوعيد والترجي والتمني، والإباحة، فلا يؤمر إلا بمعدوم مستقبل، ولا ينهي إلا عن معدوم، مستقبل ولا يدعي إلا بمعدوم مستقبل، وكذلك البواقي، وإذا كانت هذه الألفاظ لا تتناول إلا المعدوم المستقبل، فمتى وقع التشبيه في باب من هذه الأبواب بين لفظين دعاء، أو أمر أو نهي، أو واحد مما ذكر معها إنما يقع في أمرين مستقبلين معدومين، لم يوجدا بعد وباعتبار الفرق بين هاتين القاعدتين ظهرت فائدة عظيمة وذلك إنَّ الشيخ عز الدين بن عبد السلام كان يورد سؤالاً في

قلت: ما قاله وأطلق قوله فيه من أنّ التشبيه لا يقع في الدعاء إلا بالمستقبل ليس بصحيح، وأما المانع من ذلك أما ما ذكره من أنّ عشرة ألفاظ لا يتعلق إلا بالمستقبل صحيح إلا في الشرط خاصة، وقد سبق التنبيه على ذلك وما قاله من أن السبب في التشبيه في الدعاء لا يكون إلا بالمستقبل كون هذه الألفاظ لا تتعلق إلا بالمستقبل ليس كذلك فإنّ كون هذه الألفاظ لا تتعلق إلا بالمستقبل لا يمنع من تشبيه ما يتعلق به بغير المستقبل اللهم إلا أنْ يريد تشبيه دعاء بدعاء، وأمر بأمر وما أشبه ذلك فما قاله صحيح.

قال: (وباعتبار الفرق بين هاتين القاعدتين ظهرت فائدة عظيمة وذكر ما كان يورده عز الدين على قوله ﷺ اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد إلى قوله فاندفع الإشكال)

قلت: قد سبقت هذه المسألة ووقع التنبيه عليها.

قال: (فجعل التشبيه في الدعاء كالتشبيه في الخبر وليس الأمر كذلك، بل إنما وقع التشبيه بين

والتمني والإباحة لا يقع إلاّ في المستقبل خاصة بسبب أنَّ هذه الألفاظ الثمانية لا تتعلق في كلام العرب إلاّ بمستقبل كما مرّ في الفرق الرابع بخلاف الخبر، فإنّه من حيث أنّه يتعلق في كلام العرب بالماضي، والحال والمستقبل يصح التشبيه فيه في الماضي، والحال والمستقبل بأنَّ تشبه ما وقع لك أمْس بما وقع أمس لشخص آخر وتشبه ما وقع لك اليوم بما وقع لغيرك اليوم وتشبه ما يقع لك غداً بما يقع لغيرك غداً، وكل ذلك حقيقة لكن تعقبه ابن الشاط بأنَّ كون هذه الألفاظ الثمانية من الدعاء، والأمر والنهي الخ لا تتعلق في كلام العرب، إلاّ بالمستقبل لا يمنع من تشبيه ما يتعلق به واحد منها بغير المستقبل ألا ترى أنَّ قول القائل أعطِ زيداً كما أعطيت عمراً كما يحتمل أنْ يكون مراده سو بينهما في مطلق العطية من غير تعرض لقصد التسوية لا في مقدار العطية، ولا في صفتها أو مراده سو بينهما في مقدار العطية وصفتها من غير محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا كذلك يحتمل أنْ يكون مراده سوِ بينهما في مقدار العطية، وصفتها مع محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا فيكون قد شبه ما أعطى لزيد أمس، أو في الحال بما أعطى لعمر وأمس، أو في الحال اللهم إلاّ أنْ يريد تشبيه دعاء بدعاء وأمر بأمر، وما أشبه ذلك وقد مرّ عن ابن الشاط في

قوله عليه السلام: «قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد»، فيقول: كيف وقع التشبيه بين الصلاة على النبي ﷺ، والصلاة على إبراهيم عليه السلام مع أن الصلاة من الله تعالى هي: إعطاؤه وإحسانه وعطية النبي ﷺ كانت أعظم من عطية الله لإبراهيم عليه السلام.

والتشبيه يقتضي أن يكون المشبه أدنى رتبة من المشبه به، أو مساوياً فكيف وقع هذا التشبيه، وكان يجيب عن هذا السؤال بأن آل ابراهيم عليه السلام أنبياء، وآل النبي عليه السلام ليسوا أنبياء، والتشبيه إنما وقع بين المجموع الحاصل للنبي عليه السلام، وآله، والمجموع الحاصل لابراهيم عليه السلام وآله، فيحصل لآل ابراهيم عليه السلام من تلك العطية أكثر مما يحصل لآل النبي عليه السلام من هذه العطية، فيكون الفاضل للنبي عليه السلام بعد أخذ آله من هذه العطية أكثر من الفاضل لابراهيم عليه السلام من تلك العطية، وإذا كانت عطية النبي عليه السلام أعظم كان أفضل، فاندفع السؤال، فجعل التشبيه في

عطية تحصل لرسول الله ﷺ لم تكن حصلت له قبل الدعاء فإنّ الدعاء إنما يتعلق بالمعدوم المستقبل إلى قوله فإنّ التشبيه وقع في دعاء لا في خبر)

قلت: ما قاله هنا صحيح لكنه مبني على أنّ المراد بالدعاء أنْ يكون المطلوب به عطاء مساوياً لعطاء المشبه به زائداً على ما ثبت للمدعو له من العطاء قبل الدعاء، وعلى ذلك لا يرد السؤال من أصله كما قال.

قال: (نعم لو قيل أنّ العطية التي حصلت لرسول الله ﷺ مثل العطية التي حصلت لإبراهيم عليه السلام لزم الاشكال لكون التشبيه وقع في الخبر إلى آخر كلامه في هذا الفرق)

قلت: قوله لكون التشبيه وقع في الخبر ليس بلازم فإنه يحتمل أنْ يكون مراد الداعي أنْ يكون المطلوب بالدعاء تسوية المدعو له مع الشبه بعطائه فإنْ كان المدعو له قد أعطى قبل الدعاء عطاء، فيكون المطلوب بالدعاء زيادة تقتضي التسوية، وعلى هذا الاحتمال يتجه ورود السؤال، ويتضح ذلك بمثال، وهو أنّ القائل إذا قال أعط زيداً كما أعطيت عمراً يحتمل أنْ يريد سو بينهما في مطلق العطاء من غير تعرض لقصد التسوية في مقدار العطية ولا صفتها، ويحتمل أنْ يريد سو بينهما في مقدار

الفرق الرابع أنّ هذه الاحتمالات الثلاث كذلك تأتي في حديث أنّه ﷺ لما قيل كيف نصلي عليك، قال: «قولوا اللهم ﷺ كما صليت على ابراهيم وآل إبراهيم في العالمين إنّك حميد مجيد»، وإنّ ما أورده العز بن عبد السلام عليه من أنّ قاعدة العرب تقتضي أنّ المشبه يكون أخفض رتبة منه وأعظم أحواله إنْ يكون مثله وههنا صلاة الله سبحانه وتعالى معناها الإحسان مجازاً، ونحن نعلم أنّ إحسان الله تعالى لنبيه محمد ﷺ أعظم من إحسانه لإبراهيم على خلاف ما يقتضيه التشبيه فما وجه التشبيه إنّما يصح وروده على الاحتمال الثالث لا على الاحتمالين الأولين، فليس بلازم أنْ يقال أنّ الإشكال المذكورين إنّما يتوجه على التشبيه لو وقع في الخبر بأنْ قيل إنّ العطية التي حصلت لرسول الله ﷺ مثل العطية التي حصلت لإبراهيم عليه السلام، فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

الدعاء كالتشبيه في الخبر وليس الأمر كذلك، بل إنما وقع التشبيه بين عطية تحصل للنبي عليه السلام لم تكن حصلت له قبل الدعاء، فأن الدعاء إنما يتعلق بالمعدوم المستقبل، وحينئذ يكون الذي حصل للنبي عليه السلام قبل الدعاء لم يدخل في التشبيه، وهو الذي فضل به إبراهيم عليه السلام، فهما صلوات الله عليهما كرجلين أعطي لأحدهما ألف، وللآخر ألفان، ثم طلب لصاحب الألفين مثل ما أعطي لصاحب الألف، فيحصل له ثلاثة آلاف، وللآخر ألف فقط، فلا يرد السؤال من أصله لأنّ التشبيه وقع في دعاء لا في خبر نعم.

لو قيل إنّ العطية التي حصلت لرسول الله ﷺ مثل العطية التي حصلت لإبراهيم عليه السلام لزم الإشكال لكون التشبيه وقع في الخبر، لكن التشبيه ما وقع إلا في الدعاء فتأمل الفرق بين ذلك وأضبط القاعدة، والفرق يندفع لك بهما أسئلة كثيرة، وإشكالات عظيمة.

(الفرق الخامس والستون بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات وبين قاعدة ما لا يثاب عليه منها، وإنْ وقع ذلك واجباً)

اعلم أن المأمورات قسمان ما صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كأداء الديون، ورد

العطية، وصفتها من غير محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا، ويحتمل أنْ يريد سو بينهما في مقدار العطية وصفتها مع محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وسؤال عز الدين لا يصح وروده على الاحتمالين الأولين، ويصح وروده على الاحتمال الثالث والله أعلم.

قال:

(الفرق الخامس والستون بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات، وبين قاعدة ما لا يثات عليه منها، وأنْ وقع واجباً اعلم أنّ المأمورات قسمان ما صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كأداء الديون ورد الغصوب ودفع الودائع ونفقات الزوجات، والأقارب والدواب وغير ذلك إلى منتهى قوله، وكذلك النظر الأول المفضي إلى العلم بثبوت الصانع لا يثاب عليه لأنه لا يقصد به التقرب).

قلت: ما قاله في أداء الديون وشبهه من أنه لا ثواب فيه حتى ينوي به إمتثال أمر الله تعالى أنْ أراد أنه لا بد من استحضار نية الامتثال، ولا يكتفي بنية أداء الديون ففي ذلك نظر فإنّ الذي يؤدي دينه لا

(الفرق الخامس والستون بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات، وبين قاعدة ما لا يثاب عليه منها وإنْ وقع ذلك واجباً)

اعلم أنّ الفرق بين هاتين القاعدتين مبني على ما للأصل من أنّ القبول غير الأجزاء وغير الفعل الصحيح، وإنّ بعض الواجبات يثاب عليها، ويكرن مقبولاً دون بعض لأنّ الله تعالى يبرىء الذمة بالفعل، ولا يثيب عليه، وإنْ كان مستكملاً لشروطه بناء على أنّ شرط تحقيق القبول والثواب أمران

الغصوب، ودفع الودائع، ونفقات الزوجات، والأقارب، والدواب، ونحو ذلك فإن صورة هذا الفعل تحصل مقصودة وإنْ لم يحصل به التقرب فإذا فعل ذلك من غير قصد، ولا نية وقع ذلك واجباً مجزئاً، ولا يلزم فيه الإعادة ولا ثواب فيه حتى ينوي به امتثال أمر الله تعالى فإن فعله غير قاصد إمتثال أمر الله تعالى، ولا عالم به لم يحصل له ثواب، وإنّ سد الفعل مسده، ووقع واجباً، ومن هذا الباب النية لا يقصد بها التقرب، وتقع النية واجبة، ولا نفتقر إلى نية أخرى، وكذلك النظر الأول أفضى إلى العلم بإثبات الصانع لا يثاب عليه لأنّه لا يقصد به التقرب.

والقسم الآخر لا يقع واجباً إلا مع النية، والقصد كالصلاة والصيام والحج والطهارات، وجميع أنواع العبادات التي يشترط فيها النيات، فهذا القسم إذا وقع بغير نية لا يعتد به، ولا يقع واجباً ولا يثاب عليه إذا وقع منوياً على الوجه المشروع كان قابلاً للثواب، وهو سبب شرعي له من حيث الجملة.

غير أن ههنا قاعدة وهي أن القبول غير الأجزاء، وغير الفعل الصحيح، فالمجزيء من

يخلو أن ينوي بأدائه امتثال أمر الله تعالى بذلك أو لا. فإنْ نوى ذلك فلا نزاع في الثواب، وإن لم ينوِ امتثال أمر الله تعالى، فلا يخلو من أنْ ينوي سبباً للاداء غير الامتثال كتخوفه أنْ لا يداينه أحد إذا عرف بالامتناع من الأداء، وما أشبه ذلك، أولا فإنْ نوى بالاداء شيئاً غير الامتثال، فلا نزاع أيضاً في عدم الثواب وإنْ عرى عن نية الامتثال ونية سبب غيره، ولم ينو إلا مجرد أداء دينه فلقائل أنْ يقول لا يحرم صاحب هذه الحالة الثواب استدلالا بسعة بابه، والله أعلم وما قاله من أنّ النية والنظر الأول لا ينوي بهما التقرب صحيح في النظر الأول لعدم العلم بالتقرب إليه، وغير صحيح في النية فإنّ نية الظهر مثلاً يمكن فيه التقرب بها لأنّ الشارع جعلها شرطاً في صحة الصلاة والشرط كالركن فكما ينوي

أحدهما قصد الامتثال بالعمل، وثانيهما التقوى العرفية، وذلك أنّ المأمورات قسمان الأول ما صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كأداء الديون ورد الغصوب، ودفع الودائع ونفقات الزوجات، والأقارب والدواب ونحو ذلك، فيسد فعله مسده ويقع واجباً مجزئاً لا يلزم فيه الإعادة، وإنْ لم يكن قصد به امتثال أمر الله تعالى ولا علماً به إلاّ أنّه لا يثاب عليه، ولا يكون مقبولاً إلاّ إذا نوى به امتثال أمر الله تعالى، ومن هذا الباب النية لا يقصد بها التقرب وتقع واجبة ولا تفتقر إلى نية أخرى لئلا يلزم التسلسل وكذلك النظر الأول المفضي إلى العلم بإثبات الصانع لا يثاب عليه لأنّه لا يقصد به التقرب لما مرّ في الفرق الثامن عشر، والقسم الثاني ما لا تكون صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كالصلاة والصيام والحج، والطهارات وجميع أنواع العبادات التي يشترط فيها النيات، فلا يقع واجباً مجزئاً بحيث لا تلزم فيه الإعادة إلاّ إذا وقع منوياً على الوجه المشروع غير أنّ ههنا قاعدة وهي أنّ الثواب والقبول غير لازم لصحة الفعل واجزائه كما عليه المحققون، ويدل على ذلك أمور أحدها أنّ ابنى آدم لما قربا قرباناً فتقبل من أحدهما، ولم يتقبل من الآخر مع أنّ قربانه كان على وفق الأمر بدليل أنّ أخاه علل عدم القبول بعدم التقوى كما حكاه الله تعالى عنه في كتابه العزيز بقوله تعالى: ﴿إنّما يتقبل الله من المتقين﴾، إذ لو لم يكن على وفق الأمر بل كان مختلاً

الأفعال هو ما إجتمعت شرائطه، وأركانه، وإنتفت موانعه، فهذا يبرىء الذمة بغير خلاف ويكون فاعله مطيعاً بريء الذمة، فهذا أمر لازم مجمع عليه، وأما الثواب عليه فالمحققون على عدم لزومه، وإنّ الله تعالى قد يبرىء الذمة بالفعل، ولا يثيب عليه في بعض الصور وهذا هو معنى القبول، ويدل على ذلك أمور أحدها قوله تعالى حكاية عن ابني آدم إنما يتقبل الله من المتقين لما قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر مع أنّ قربانه كان على وفق الأمر، ويدل عليه أنّ أخاه علل عدم القبول بعدم التقوى، ولو أنّ الفعل مختل في نفسه لقال له إنما يتقبل الله العمل الصحيح الصالح لأن هذا هو السبب القريب لعدم القبول، فحيث عدل عنه دل ذلك على أنّ الفعل كان صحيحاً مجزئاً وإنما انتفى القبول لأجل إنتفاء التقوى، فدل ذلك على أن العمل المجزيء قد لا يقبل وأن برئت الذمة به وصح في نفسه.

وثانيهما قوله تعالى، حكاية عن إبراهيم، وإسماعيل عليهما السلام: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم﴾، فسؤالهما القبول في

الركن ينوي الشرط، ولا مانع من ذلك لا في النية، ولا في غيرها وما ذكر من التسلسل لا يلزم لأنه لم يشرع فيه نية التقرب بالنية فلا تسلسل والله أعلم وما قاله من أنه لا ثواب فيهما فيه نظر لأن الدليل على اشتراط النية في الأعمال إنما هو حديث إنما الأعمال بالنيات وما في معناه ومطلقه مقيد بامكان النيات فبقي محل امتناعها غير متناول له دليل إشتراطها، فيستدل على إثبات الثواب في النية والنظر الأول بقاعدة سعة باب الثواب إذ لا معارض لذلك والله أعلم.

قال شهاب الدين: (والقسم الآخر لا يقع واجباً إلا مع النية والقصد كالصلاة والصيام والحج إلى قوله وهو سبب شرعي له من حيث الجملة)

في نفسه لقال له إنّما يتقبل الله العمل الصحيح الصالح لأنّ هذا هو السبب القريب لعدم القبول، فدل عدوله عنه على أنّ الفعل كان صحيحاً مجزئاً، وإنّما انتفى عنه القبول لأجل انتفاء شرطه الذي هو التقوى في عرف الشرع، وإنّ العمل المجزىء قد لا يقبل، وإنّ برأت الذمة به وصح في نفسه وثانيهما أنّ سؤال إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام القبول في فعلها كما حكاه الله تعالى عنهما بقوله: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنّك أنت السميع العليم﴾، وهما لا يفعلان إلاّ فعلاً صحيحاً يدل على أنّ القبول غير لازم للفعل الصحيح، بل المحل قابل له لحصول شرطه الذي هو التقوى في عرف الشرع إذ لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط وثالثها أنّ إشتراطه ﷺ في الجزاء الذي هو الثواب أنْ يحسن في الإسلام بقوله ﷺ فيما خرجه مسلم: «أما من أسلم وأحسن في إسلامه فإنّه يجزىء بعمله في الجاهلية والإسلام».

يدل على أنّ الإحسان في الإسلام هو التقوى في عرف الشرع التي هي المبالغة في اجتناب المحرمات، وفعل الواجبات لا بالمعنى اللغوي الذي هو مجرد الاتقاء للمكروه من حيث الجملة حتى يصح قول من قال المراد بالمتقين في قوله تعالى: ﴿إنّما يتقبل الله من المتقين المؤمنين﴾، لأنّه عليه السلام صرّح بالإسلام، ثم

فعلهما مع أنهما صلوات الله عليهما وسلامه لا يفعلان إلا فعلاً صحيحاً يدل على أن القبول غير لازم من الفعل الصحيح ولذلك دعيا به[1] لأنفسهما، وثالثها الحديث الصحيح خرجه مسلم إنّ رسول الله ﷺ قال: «أما من أسلم وأحسن في إسلامه فإنه يجزى بعمله في الجاهلية والإسلام» فاشترط في الجزاء هو الثواب أن يحسن في الإسلام والإحسان في الإسلام هو التقوى، وهو يرد على من قال في قوله تعالى: ﴿إنما يتقبل الله من المتقين﴾، إنّ المراد المؤمنون لأنّه عليه السلام صرح بالإسلام، ثم ذكر الإحسان فيه ورابعها قوله عليه السلام في الأضحية لما ذبحها: «أللهم تقبل من محمد وآل محمد» فسأل عليه السلام القبول مع أنّ فعله في الأضحية كان على وفق الشريعة، فدل ذلك على أن القبول وراء براءة الذمة، والأجزاء، وإلاّ لما سأله عليه السلام، فإن سؤال تحصيل الحاصل لا يجوز وخامسها أنه لم يزل صلحاء، الأمة، وخيارها يسألون الله تعالى القبول في العمل، ولو كان ذلك طلباً للصحة، والأجزاء لكان هذا الدعاء إنما يحسن قبل الشروع في العمل، فيسأل الله تعالى تيسير الأركان، والشرائط، وانتفاء الموانع، أما بعد الجزم بوقوعها، فلا يحسن ذلك

قلت: ما قاله في هذا الفصل صحيح.

قال: (غير أنّ ههنا قاعدة وهي أنّ القبول غير الأجزاء وغير الفعل الصحيح فالمجزىء من الأفعال هو ما اجتمعت شرائطه وأركانه وانتفت موانع وهذا يبرىء الذمة بغير خلاف ويكون فاعله مطيعاً برىء الذمة فهذا أمر لازم مجمع عليه وأما الثواب عليه فالمحققون على عدم لزومه وان الله تعالى قد يبرىء الذمة بالفعل ولا يثيب عليه في بعض الصور وهذا هو معنى القبول، ويدل على ذلك أمور أحدها قوله تعالى حكاية عن ابنى آدم ﴿إنما يتقبل الله من المتقين﴾ إلى منتهى قوله فدل ذلك على أنّ العمل المجزىء قد لا يقبل وأنْ برئت الذمة به وصح في نفسه).

قلت: المسألة قطعية لا يكفي فيها مثل هذا الدليل وعلى تسليم أنها ظنية لقائل أنْ يقول ليس المعنى الذي تأوله من الآية بظاهر لاحتمال الآية أن يريد بالتقوى الإيمان على الإطلاق والإيمان الموافي عليه

ذكر الإحسان فيه، ورابعها أنّ سؤاله ﷺ القبول في الأضحية لما ذبحها بقوله ﷺ: «اللهم تقبل من محمد وآل محمد» مع أنّ فعله ﷺ في الأضحية كان على وفق الشريعة قطعاً يدل على أنّ القبول وراء براءة الذمة، والاجزاء وأنّه لم يحصل، وإنْ حصل شرطه الذي هو التقوى في عرف الشرع لأنّه سيد المتقين، وإلاّ لما سأله عليه السلام، فإنّ سؤال تحصيل الحاصل لا يجوز، وخامسها أنّ صلحاء الأمة وخيارها لم يزالوا يسألون الله تعالى القبول في العمل بعد فعله وفي أثنائه ولو كان كذلك طلباً للصحة والاجزاء لكان إنّما يحسن قبل الشروع في العمل فيسأل الله تعالى تيسير الأركان والشرائط وانتفاء الموانع أما بعد الجزم بوقوعها، فإنّما يحسن إذا كان القبول غير الإجزاء وغير الصحة، وإنّه الثواب وسادسها أنّ حمل الصوفية وقليل من الفقهاء قوله ﷺ: «إنّ من الصلاة لما يقبل الله نصفها وثلثها وربعها، وإنّ منها لما يلف كما يلف

---

(١) الوجه دعوا.

فدلت هذه الوجوه على أن القبول غير الأجزاء، وغير الصحة، وإنّه الثواب، وسادسها قوله عليه السلام: «إنّ من الصلاة لما يتقبل نصفها، وثلثها، وربعها وإنّ منها لما يلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها»، فحمله الصوفية، وقليل من الفقهاء على عدم الأجزاء وإنه تجب الإعادة إذا غفل عن صلاته لقوله ﷺ: «ليس للمؤمن من صلاته إلا ما

وعلى تسليم ظهور تأويله لعله كان شرعاً لهم اشتراط عدم العصيان في القبول، ثم جميع الآيات والأحاديث المتضمنة لوعد المطيع بالثواب معارضة الظاهر إنْ قلنا أنْ شرع من قبلنا شرع لنا.

قال: (ثانيها قوله جل جلاله حكاية عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم فسؤالهما القبول في فعلهما مع أنهما صلوات الله عليهما وسلامه لا يفعلان إلا فعلا صحيحاً يدل على أن القبول غير لازم في الفعل الصحيح ولذلك دعيا به لأنفسهما)

قلت: يحتمل أنْ يكون سؤالهما ذلك على تقدير علمهما بعاقبة أمرهما ليقتدي بهما من لا يعلم عاقبة أمره من اتباعهما، وهذا الاحتمال حالي لا مقالي والاحتمالات الحالية لا تفاوت فيها حتى يكون بعضها أظهر من بعض فيستدل بالظاهر منها بخلاف الحالات المقالية فإنه تكون مستوية في المحتملات، وغير مستوية في الظاهر والمؤولات.

قال: (وثالثها الحديث الصحيح خرجه مسلم أن رسول الله ﷺ قال أما من أسلم وأحسن في إسلامه فإنه يجزى بعمله في الجاهلية والإسلام فاشترط في الجزاء الذي هو الثواب أن يحسن في إسلامه والإحسان في الإسلام هو التقوى وهو يرد على من قال في قوله تعالى إنما يتقبل الله من المتقين أن المراد المؤمنين لأنه عليه السلام صرح بالإسلام ثم ذكر الإحسان فيه)

قلت: يحتمل أنْ يريد بالإحسان الموافاة على الإيمان لا إجتناب العصيان والموافاة على الإيمان هو

الثوب الخلق، فيضرب بها وجه صاحبها» على أنّ المراد عدم الإجزاء وأنّه تجب الإعادة إذا غفل عن صلاته لقوله ﷺ: «ليس للمؤمن من صلاته إلاّ ما عقل منها» مع حكاية الغزالي الإجماع في أجزائها إذا علم عدد ركعاتها وأركانها وشرائطها، وإنْ كان غير مشتغل بالخشوع والإقبال عليها.

وقال أكثر الفقهاء: إنّ المراد بالثلث وبالربع ونحوه الثواب والأجزاء لا الصحة ظاهر في أنّ القبول غير الأجزاء وإنّ بعض الواجبات يثاب عليها دون بعض، وهو المقصود من الفرق وكون ما ذكر من المدارك والتقارير يقتضي أنّ المثوبات لا تحصل إلاّ بالتقوى في عرف الشرع، وإنْ عارضه ظواهر نحو قوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾، وقوله ﷺ: «صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة في غيره إلاّ المسجد الحرام» وقوله تعالى: ﴿والله يضاعف لمن يشاء﴾، وقوله ﷺ: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس أو سبع وعشرين درجة» من حيث أنّ هذه الظواهر تقتضي حصول المثوبات مطلقاً، فإنّ أمثال العشر حسنات، والألف صلاة والزائد عليها والسبعمائة صلاة والمضاعفة لمن يشاء تعالى، والخمس أو السبع والعشرين درجة هي عبارة عن مثوبات تتضاعف إلاّ أنّه يتعين ردّ أحد الظاهرين إلى الآخر، وأنْ يجمع بينهما على الوجه الأسد بحمل هذه الظواهر على ما تقضيه تلك المدارك والتقارير من اشتراط التقوى في الجميع هذا ما للأصل، وحاصله أنّ ترتب الثواب على الأعمال المستوفية لشروطها

عقل منها»، وحكى الغزالي الإجماع في أجزائها إذا علم عدد ركعاتها، وأركانها، وشرائطها، وأن كان غير مشتغل بالخشوع، والإقبال عليها، وقال أكثر الفقهاء: إنّ المراد بالثلث، وبالربع، ونحوه الثواب لا الإجزاء، والصحة، فظهر حينئذ أن القبول غير الإجزاء، وإنّ بعض الواجبات يثاب عليها دون بعض، وهو المقصود من الفرق إذا تقرر الفرق، فالظاهر إنّ وصف التقوى شرط في القبول بعد الإجزاء، والتقوى ههنا ليس محمولاً على

شرط ثبوت الأعمال الذي لا شرط لثبوت الأعمال سواه فكل ما ورد من الآيات والأخبار مما يقتضي اشتراط أمر زائد على صحة العمل، وبراءة الذمة فهو متأول بأنه المراد هذا أن سلم ظهور آية أو حديث في غيره وذلك غير مسلم.

قال: (ورابعها قوله ﷺ في الأضحية لما ذبحها ﷺ اللهم تقبل من محمد وآل محمد فسأل عليه الصلاة والسلام والقبول إلى قوله فإن سؤال تحصيل الحاصل لا يجوز)

قلت: الاحتمال في قوله ﷺ ذلك كالاحتمال في قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

قال: (وخامسها أنه لم يزل صلحاء الأمة وخيارها يسألون الله تعالى القبول في العمل إلى آخره)

قلت: يحتمل أنهم طلبوا حصول الشرط الذي هو الموافاة على الإيمان لعدم علمهم بذلك أو طلبوا المسامحة في إغفال بعض شروط الأعمال لعدم علمهم بتحصيل ذلك على الكمال.

قال: (وسادسها قوله عليه السلام أن من الصلاة لما يقبل نصفها وثلثها وربعها وأن منها لما يلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها إلى آخر قوله وهو المقصود من الفرق)

قلت: قوله وقول من قال مثله أنّ المراد بهذا الحديث الثواب مع تقدير كمال شروط الصلاة وجميع أوصافها خلاف ظاهر الحديث بدليل قوله ﷺ وأن منها لما يلف كما يلف الثوب الخلق، فيضرب بها وجه صاحبها إذ لو كانت مستوفية لشروطها، وأوصافها لم يكن لتشبيهها بالثوب الخلق وجه ولا ريب

وأركانها مشروط كما هو مقتضى تلك المدارك والتقارير التقوى العرفية التي هي المبالغة في اجتناب المحرمات وفعل الواجبات وأجزائه حيث قال: الصحيح عندي خلافه، وإنْ قال إنّه رأى عليه جماعة من المحققين أو لعلهم محققون في غير هذه المسألة أما في هذه، فلا ذلك لأنّ الدليل على القطع فتعارض ظواهر الأدلة المتكاثرة المتظافرة بترتب الثواب على الأعمال الصحيحة بدون اشتراط التقوى العرفية، ويتعين حمل هذه الظواهر على اشتراط التقوى العرفية جرياً على قاعدة حمل المطلق على المقيد لكن تعقبه ابن الشاط أولاً في قوله بعدم ترتيب الثواب على صحة العمل بلزوم ترتب الثواب على الأعمال المستوفية لشروطها وأركانها هو أنّ ما تقتضيه تلك المدارك والتقارير من اشتراط التقوى العرفية لا يقاوم تلك الظواهر على تسليم أنّها لم تبلغ القطع حتى يتعين دفع التعارض، والجمع بينهما على قاعدة حمل المطلق على المقيد على أنّ الصحيح أنّ الظواهر المذكورة قد بلغت القطع، فإنّها قد تظافرت وتكاثرت، ولم يعارضها سواها وليس ما ذكر أنّه معارض بمعارض لاستواء احتمالاته.

أما قوله تعالى حكاية عن ابني آدم إنّما يتقبل الله من المتقين، فليس المعنى الذي تأوّله به بظاهر لاحتمال الآية أنْ يكون المراد بالتقوى الإيمان على الإطلاق، والإيمان الموافى عليه وعلى تسليم ظهور تأويله لعله كان شرعاً لهم اشتراط عدم العصيان في القبول، وكون شرع من قبلنا شرّع لنا محله إذا لم يعارض، وجميع

المعنى اللغوي، وهو مجرد الاتقاء للمكروه من حيث الجملة، فإنّ الفسقة في عرف الشرع لا يسمون أتقياء، ولا من المتقين، ولو اعتبرنا المعنى اللغوي لقيل لهم ذلك، بل التقوى في عرف الشرع المبالغة في إجتناب المحرمات، وفعل الواجبات حتى يكون ذلك الغالب على الشخص هذا هو الظاهر، وإذا حصل هذا الوصف ينبغي أن يعتقد أيضاً أنّ القبول غير

أنّ هذا الحديث انما هو مغزاه التحذير من التهاون بشروطها والتحريض على مراعاة أحوالها، فلا دليل له ولا لغيره في هذا الحديث على ما أراد لا بظاهر ولا بنص البتة.

قال: (وإذا تقرر الفرق فالظاهر أن وصف التقوى شرط في القبول بعد الإجزاء إلى منتهى قوله حتى يكون ذلك الغالب على الشخص هذا هو الظاهر)

قلت: ما قاله من أنّ الظاهر في أنّ التقوى شرط في القبول مسلم وما قاله من أن وصف التقوى في العرف الشرعي المبالغة في إجتناب المنهيات، وفعل المأمورات مسلم أيضاً إلا أنه ليس المراد بالتقوى المشترطة في القبول التقوى العرفية المذكورة لمعارضة تلك الأدلة المتكاثرة المتظافرة بترتب الثواب على الأعمال الصحيحة، وليس كون التقوى عرفاً ما فسرها به بالمقام في الظهور لتلك الأدلة هذا أنْ لم نقل بانتهاء تلك الأدلة إلى القطع بلزوم ترتب الثواب على الأعمال المستوفية لشروطها، وأركانها والقطع بذلك هو الصحيح عندي ومن تتبع الآيات والأحاديث الواردة في ذلك وتأمل مساق الكلام فيه علم صحة ما ذهبت إليه والله أعلم.

قال: (وإذا حصل هذا الوصف ينبغي أن يعتقد أيضاً أن القبول غير لازم إلى منتهى قوله فتعين أن يكون الثواب يمكن حصوله وعدم حصوله)

قلت: ما قاله من أنه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط صحيح، ولكن لا يلزم من ذلك عدم حصول الثواب، بل يلوم حصوله لا لمجرد حصول الشرط، بل للأدلة الدالة على حصوله وما استدل به من كون الرسول عليه السلام دعا بالقبول قد تقدم تأويله وما قاله من أنّ المدعو به لا بد

الآيات والأحاديث المتضمنة لوعد المطيع بالثواب معارضة لذلك وأما قوله تعالى حكاية عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنَّك أنت السميع العليم﴾، فيحتمل أنْ يكون سؤالهما ذلك على تقدير علمهما بعاقبة أمرهما ليقتدي بهما من لا يعلم عاقبة أمره فيتبعهما في ذلك، وهذا الاحتمال حالي لا مقالي، والاحتمالات الحالية لا تفاوت فيها حتى يكون بعضها أظهر من بعض، فيستدل بالظاهر منها بخلاف الحالات المقالية، فإنّه تكون مستوية في المحتملات وغير مستوية في الظاهر والمؤولات، وأما ما خرجه مسلم من قوله ﷺ: «أما من أسلم وأحسن في إسلامه فإنّه يجزىء بعمله في الجاهلية والإسلام» فيحتمل أنْ يريد الإحسان الموافاة على الإيمان الذي لا شرط لثبوت الأعمال سواه، بل لو سلم ظهور آية أو حديث في إشتراط غيره لكان كل ما ورد من الآيات والأخبار مما يقتضي اشتراط أمر زائد على صحة العمل وبراءة الذمة متأولاً بأنّه المراد لاجتناب المعاصي مع أنّ ذلك غير مسلم، وأما قوله ﷺ في الأضحية لما ذبحها: «اللهم تقبل من محمد وآل محمد»، فالاحتمال فيه كالاحتمال في قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وأما كون صلحاء الأمة وخيارها لم يزالوا يسألون الله تعالى القبول في العمل، فيحتمل أنّهم طلبوا حصول الشرط الذي هو الموافاة

لازم، بل المحل قابل له لحصول الشرط، وأنّ القبول مشروط بالتقوى، ولا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط ويدل على أن المحل يبقى قابلاً للقبول من غير لزومه.

أن رسول الله ﷺ دعا بالقبول مع أنّه سيد المتقين، وكذلك إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، والمدعو به لا بد وأن يكون بصدد الوقوع، وعدمه إذ لو تعين وقوعه لكان ذلك طلباً لتحصيل الحاصل، وهو غير جائز فتعين أن يكون الثواب يمكن حصوله، وعدم

أنْ يكون بصدد الوقوع وعدمه إنْ أراد باعتبار علمنا فمسلم وإنْ أراد مطلقاً فغير مسلم لأنّ علم الله تعالى قد تعلق أزلاً بما يكون وما لا يكون وما قاله من أنه لو تعين وقوعه لكان ذلك طلباً لتحصيل الحاصل فكلام ليس له حاصل فإنّ الدعاء مشروع لا شك فيه والمدعو به مستقر في تعلق علم الله تعالى حصوله أو عدم حصوله فعلى تقدير تعلق علم الله تعالى بحصوله يكون الدعاء طلباً لتحصيل الحاصل وعلى تقدير علم الله تعالى بعدم حصوله يكون الدعاء طلباً لتحصيل الممتنع وكلا الأمرين في بادي الرأي محال وذلك ليس بصحيح بل الصحيح أنه لا يستلزم الطلب عقلاً جواز المطلوب، بل يجوز طلب الجائز وغير الجائز فلا فرق في العقل بين طلب تحصيل الواقع الحاصل، وبين طلب تحصيل غيره فإنْ ثبت في ذلك فرق شرعي فذاك وإلا فلا فرق بوجه.

قال: (وعلى هذه المدارك وهذه التقادير يكون قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها مشروطاً بالتقوى إلى منتهى قوله ﷺ صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس أو سبع وعشرين درجة)

قلت: ما قاله من أنّ ذلك كله مشروط بالتقوى مسلم لكن بمعنى الموافاة على الإيمان لا بمعنى مجانبة العصيان.

قال: (فتأمل ذلك هذه الظواهر كلها تقتضي المثوبات مطلقاً وما تقدم من التقرير يقتضي أنها لا تحصل إلا بالتقوى)

على الإيمان لعدم علمهم بذلك، أو طلبوا المسامحة في إغفال بعض شروط الأعمال لعدم علمهم لتحصيل ذلك على الكمال.

وأما قوله ﷺ: «إنّ من الصلاة لما يقبل نصفها وثلثها وربعها، وإنّ منها لما يلف كما يلف الثوب الخلق، فيضرب بها وجه صاحبها»، فلا دليل له ولا لغيره فيه على ما أراد لا بظاهر ولا بباطن، وذلك لأنّ ظاهره أنّ الصلاة لم تكن مستوفية لشروطها، وأوصافها بدليل قوله ﷺ: «وإنّ منها لما يلف كما تلف» الخ إذ لو كانت مستوفية لشروطها، وأوصافها لم يكن لشبهها بالثوب الخلق وجه، ولا ريب أنّ مغزى هذا الحديث إنّما التحذير من التهاون بشروطها والتحريض على مراعاة أحوالها، فالقول بأنّ المراد به الثوب مع تقدير كمال شروط الصلاة جميع أوصافها خلاف ظاهر الحديث كما علمت قوله: إنّ أداء الديون وشبهه لا ثواب فيه حتى ينوي امتثال أمر الله تعالى حيث قال: إنْ أراد به لا بدّ من استحضاريته الامتثال، ولا يكتفي بمجرد نية أداء الديون، فغير مسلم، بل لقائل أن يقول أنْ لا يحرم صاحب هذه الحالة الثواب استدلالاً بقاعدة سعة باب الثواب، وإنْ أراد أنّه لا ثواب له إذا نوى سبباً للأداء غير الامتثال كتخوفه أنْ لا يداينه أحد إذا عرف بالامتناع من الأداء، وما أشبه ذلك فمسلم إذ لا نزاع في عدم الثواب حينئذ لكنه

حصوله وعلى هذه المدارك، وهذه التقادير يكون قوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ [الأنعام: ٦]، مشروطاً بالتقوى فإنّ أمثال العشر هي المثوبات، ولا تحصل إلا للمتقين، وكذلك قوله عليه السلام: «صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة في غيره إلا المسجد الحرام»، فإن هذه الألف، والزائد عليها هي مثوبات تتضاعف، وقوله عليه السلام: «صلاة في المسجد الحرام خير من ألف صلاة في غيره وصلاة في بيت المقدس بستمائة صلاة»، وقوله تعالى: ﴿والله يضاعف لمن يشاء﴾ [البقرة: ٢]، يقتضي ما تقدم من التقرير أن يكون هذا كله مشروطاً بالتقوى.

وقوله عليه السلام: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بخمس أو سبع وعشرين درجة»،

قلت: لا يقاوم ما تقدم من التقرير تلك الظواهر على تسليم أنها لم تبلغ القطع على أنّ الصحيح أنها قد بلغته فإنّ الظواهر إذا تظاهرت وتكاثرت ولو يعارضها سواها حصل القطع بمعناها، وهذه الظواهر قد تظاهرت وتكاثرت ولم يعارضها سواها فإنّ ما ذكره معارضاً ليس بمعارض لاستواء إحتمالاته على ما سبق بيانه.

قال: (فيتعين رد أحد الظاهرين إلى الآخر والجمع بينهما على الوجه الأسد)

قلت: إن سلم عدم القطع، فليس الوجه الأسد ما ذكره واختار، وإن لم يسلم فلا وجه لقوله لأسد.

لا ينفعه، وثالثاً في قوله: إنّ النية والنظر الأول لا ينوي بهما التقرب، حيث قال: هذا صحيح في النظر الأول لعدم العلم بالمتقرب إليه، وغير صحيح في النية، فإنّ نية الظهر مثلاً يمكن فيه التقرب بها لأنّ الشارع جعلها شرطاً في صحة الصلاة والشرط كالركن، فكما ينوي الركن ينوي الشرط، ولا مانع من ذلك لا في النية، ولا في غيرها، ولا يلزم التسلسل إلاّ لو شرع نية التقرب بالنية من حيث ذاتها لا من حيث كونها شرطاً، فافهم ورابعاً في قوله: إنّ النية، والنظر لا ثواب فيهما، حيث قال: يدل على إثبات الثواب فيهما قاعدة سعة باب الثواب إذ لا يعارضها حديث إنّما الأعمال بالنيات، وفي معناها لأنّ مطلقه مقيد بإمكان النيات، فبقي محل امتناعها غير متناول له دليل اشتراطها فافهم.

قلت: وقاعدة أنّ الأعمال لا تكون معتبرة حتى تقرن بها المقاصد مستمرة في باب خطاب التكليف خاصة لا في باب خطاب الوضع، قال الإمام أبو إسحاق في موافقاته: وإذا عريت الأفعال والتروك عن المقاصد لم يتعلق بها الأحكام الخمسة، والدليل على ذلك أمور أحدها ما ثبت من أنّ الأعمال بالنيات، وهو أصل متفق عليه في الجملة والأدلة عليه لا تقصر عن مبلغ القطع ومعناه أنّ مجرد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط غير معتبرة شرعاً على حال إلاّ ما قام الدليل على إعتباره في باب خطاب الوضع خاصة أما في غير ذلك، فالقاعدة مستمرة، وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد كان مجردها في الشرع بمثابة حركات العجماوات، والجمادات والأحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلاً ولا سمعاً، فكذلك ما كان مثلها والثاني ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون، والنائم والصبي والمغمى عليه، وإنّها لا حكم لها في الشرع، فلا يقال فيها جائزاً أو ممنوع، أو واجب أو غير ذلك كما لا إعتبار بها من البهائم، وفي القرآن وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به، ولكن ما تعمدت قلوبكم، وقال: ربنا لا تؤاخذنا إنّ

فتأمل ذلك فإنّ هذه الظواهر كلها تقتضي المثوبات مطلقاً، وما تقدم من التقرير يقتضي أنها لا تحصل إلا بالتقوى فيتعين رد أحد الظاهرين إلى الآخر، وأن يجمع بينهما على الوجه الأسد، وقد بينت لك وجه التعارض، ووجه الجمع، فتأمل ذلك فهو موضع صعب مشكل، والذي رأيت عليه جماعة من المحققين هو ما ذكرته لك فتأمله.

قال: (وقد بينت لك وجه التعارض ووجه الجمع فتأمل ذلك فهو موضع صعب مشكل)

قلت: قد تبين ما قال لكنه ليس بصحيح وتأملته كما أمر ولم أجد ما وجد من الصعوبة والإشكال ولله الحمد ذي المنة والأفضال.

نسينا أو أخطأنا، قال: قد فعلت وفي معناه روى الحديث أيضاً رفع القلم عن ثلاث فذكر الصبي حتى يحتلم، والمغمى عليه حتى يفيق فجميع هؤلاء لا قصد لهم، وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم والثالث الإجماع على أنّ تكليف ما لا يطاق غير واقع في الشريعة، وتكليف من لا قصد له تكليف ما لا يطاق والمباح، وإنْ كان لا تكليف فيه إلاّ تعليق التخيير، ومتى صح تعلق التخيير صح تعلق الطلب، وذلك يستلزم قصد المخبر، وقد فرضناه غير قاصد هذا خلف، وأما تعلق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك، فإنّه من قبيل خطاب الوضع لا خطاب التكليف الذي كلا منا فيه، وأما تعلق خطاب التكليف بالسكران كما في قوله تعالى: ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾، فإما لأنّه لما أدخل السكر على نفسه كان كالقاصد لرفع الأحكام التكليفية، فعومل بنقيض المقصود، ولم يكن محجوراً عليه كما حجر على الصبي والمجنون إلاّ في خصوص عقوده وبيوعه، وإما لأنّ الشرب سبب لمفاسد كثيرة فصار إستعماله تسبباً في تلك المفاسد فيؤاخذه الشرع بها، وإنْ لم يقصدها كما وقعت مؤاخذة أحد ابني آدم بكل نفس تقتل ظلماً وكما يؤاخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب، وإنْ لم يقع منه غير الإيلاج المحرم ونظائر ذلك كثيرة بتصرف فافهم، وحاصل ما لابن الشاط أنّه لم يكن في الشرع واجب صحيح مجزىء إلاّ وهو مقبول مثاب عليه كما هو مقتضى قاعدة سعة باب الثواب والآيات، والأحاديث المتضمنة لوعد المطيع بالثواب بدون أدنى معارض صحيح سالم من الاحتمال وبالجملة ففي لزوم الثواب والقبول للعمل الصحيح المجزىء بناء على أنّ الشرط في الثواب، والقبول هو التقوى بمعنى الإيمان الموافي عليه وعدم لزوم الثواب والقبول للعمل المذكور بناء على أنّ شرط الثواب والقبول أمران قصد الامتثال، والتقوى العرفية التي هي المبالغة في اجتناب المحرمات، وفعل الواجبات قولا بين الشاط والشهاب وعلى الثاني تتحقق القاعدتان المذكورتان، والفرق بينهما وعلى الأول لا تتحقق إلاّ قاعدة واحدة وهي أنْ كل عمل صحيح مجزىء يثاب عليه، وهذا هو الظاهر فتأمل والله سبحانه وتعالى أعلم.

(فائدتان) الأولى ما ذكر من المضاعفة صرّح العلماء بأنّه فيما يرجع إلى الثواب فقط، ولا يتعدى ذلك إلى الأجزاء عن الفوائت حتى لو كان عليه صلاتان، فصلى في مسجد مكة أو المسجد النبوي، أو المسجد الأقصى صلاة لم تجز عنهما قطعاً خلاف لما يغتر به بعض الجهلة أفاده شيخنا نقلاً عن الوالد في حاشيته على كتابه توضيح المناسك، ونقل الصاوي في مناسكه عن الحسن البصري في رسالته أنّ المضاعفة المذكورة في الحرم لا يختص بالصلوات، بل كل حسنة يعملها العبد فيه بمائة ألف فمن صام فيه يوماً كتب

(الفرق السادس والستون بين قاعدة ما تعين وقته، فيوصف فيه بالأداء وبعده بالقضاء، وبين قاعدة ما تعين وقته، ولا يوصف فيه بالأداء ولا بعده بالقضاء، والتعيين في القسمين شرعي)

قال: (والذي رأيت عليه جماعة من المحققين هو ما ذكرته لك فتأمله)
قلت: لعلهم محققون في غير هذه المسألة أما في هذه فلا وما قاله في

(الفرق السادس والستون صحيح)

الله له صوم مائة ألف يوم، ومن تصدق فيه بدرهم كتب الله له مائة ألف درهم صدقة، ومن ختم القرآن فيه مرة واحدة كتب الله له مائة ألف ختمة بغيره، ومن سبح الله تعالى فيه مرة كتب الله له مائة ألف مرة بغيره إلى غير ذلك من أعمال البر.

(الفائدة الثانية) قال الباجي: والذي تقتضيه الأحاديث الواردة في فضل المسجدين مسجد مكة ومسجد المدينة مخالفة حكم مسجد مكة لسائر المساجد وكذا مسجد الرسول، ولا يعلم منها حكم مكة والمدينة في التفاضل إلاّ أنّ حديث حسنات الحرم بمائة ألف إذ أثيب صريح في أنّ نفس مكة أفضل من نفس المدينة كما في حاشية الوالد على كتابه توضيح المناسك قلت على أنّا لا نسلّم أنّ حديث حسنات الحرم الخ، صريح في ذلك لقول مالك رحمه الله تعالى: إنّ أسباب التفضيل لا تنحصر في مزيد المضاعفة ألا ترى أنّ الصلوات الخمس بمنى عند التوجه بعرفة أفضل منها بمسجد مكة، وإنْ انتفت عنها نعم إنْ ثبت حديث خير بلد على وجه الأرض، وأحبها إلى الله تعالى مكة كما في منسك الصاوي عن الحسن البصري في رسالته لأخيه كان صريحاً في ذلك فتأمل والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السادس والستون بين قاعدة ما تعين وقته فيوصف فيه بالأداء وبعده بالقضاء، وبين قاعدة ما تعين وقته ولا يوصف فيه بالأداء ولا بعده بالقضاء، والتعين في القسمين شرعي)

اعلم وفقني الله وإياك لما فيه رضاه أنّ تحرير الفرق بين هاتين القاعدتين يتوقف على بيان أمور:
(أحدها) أنّ الواجب قسمان:

(القسم الأول) الواجب الموسع، وهو جعل الشارع لأدائه وقضائه من العبادات وقتاً حدد طرفاه لمصلحة فيه معيناً في حق كل مكلف بحيث لا يختلف وقت أدائه، ولا وقت قضائه باختلاف الناس كالصوم عين الشارع لأدائه بالأمر الأول شهر رمضان في كل مكلف لمصلحة فيه ولقضائه ما بعده إلى شعبان بالأمر الثاني في حق كل مكلف أيضاً بحيث لا يختلف واحد منهما باختلاف الناس.

(والقسم الثاني) الواجب على الفور، وهو ما جعل الشارع له من الفوريات وقتاً مرتباً على ثبوت أمر يختلف باختلاف الناس لا لمصلحة فيه كالحج إذ قلنا إنّه على الفور لم يعين له الشارع إلاّ ما كان عقيب الاستطاعة، وهي تختلف باختلاف الناس بحيث لو تأخرت الاستطاعة تأخرت السنة، أو تقدمت السنة فصار تعيين الوقت تابعاً للاستطاعة لا لمصلحة فيه فحينئذ تعين أوقات العبادات لمصالح فيها بحيث إنّا نعتقد أنّ الله تعالى إنّما عين شهر رمضان للصوم مثلاً لمصلحة يشتمل عليها دون غيره طرداً لقاعدة الشرع

اعلم أن هذا الموضع، وهذا الفرق لم أره لأحد من العلماء، فيم رأيته، ولم يقع التصريح به، فيما وجدته ولا التعريض، بل التصريح في حد الأداء، والقضاء بضده في كتب الأصول، والفروع، فيقولون في حد الأداء: هو إيقاع الواجب في وقته المحدود له شرعاً، وفي حد القضاء هو إيقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعاً، وهذان التفسيران باطلان بسبب: إنّ الواجبات الفورية كرد الغصوب، والودائع إذا طلبت، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وأقضية الحكام إذا نهضت الحجاج كل ذلك واجب على الفور، ومع ذلك لا يقال لها إنها أداء إذا وقعت في وقتها المحدود لها شرعاً، ولا قضاء إذا وقعت بعده فإن الشرع حد لها زماناً، وهو زمان الوقوع فأوله أول زمان التكليف، وآخره الفراغ منها بحسبها في طولها، وقصرها، فزمانها محدود شرعاً مع انتفاء الأداء، والقضاء عنها في الوقت وبعده وكذلك إنقاذ الغريق حدد له الشرع الزمان، فأوله ما يلي: زمن السقوط، وآخره الفراغ من علاجه بحسب حاله، ولا يوصف بأنّه أداء في الوقت، ولا قضاء بعده مع التحديد الشرعي.

ومن ذلك الحج إذا قلنا إنّه على الفور فإن الشارع حدد له زماناً من هذه السنة، ولا يوصف بأنه قضاء بعد هذه السنة إذا أخرت هذه الحجة، ولا يلزم معها هدى القضاء،

....

في رعاية المصالح على سبيل التفضل، فإنّا إذا لاحظنا الشرائع وجدناها مصالح في الأغلب أدركنا ذلك وخفي علينا في الأقل فقلنا ذلك الأقل من جنس ذلك الأكثر كما لو جرت عادة ملك بأنْ لا يخلع الأخضر إلاّ على الفقهاء، فإذا رأينا من خلع عليه الأخضر، ولا نعلم حاله قلنا هو فقيه طرداً لقاعدة ذلك الملك وهكذا لما كانت قاعدة الشرع رعاية المصالح في جانب الأوامر، والمفاسد في جانب النواهي على سبيل التفضيل على سبيل الوجوب العقلي كما تقوله المعتزلة لزم أنْ نعتقد فيما لم نطلع فيه على مفسدة، ولا مصلحة إنْ كان في جانب الأوامر إنَّ فيه مصلحة، وإنْ كان في جانب النواهي أنَّ فيه مفسدة كأن نقول في أوقات الصلوات أنّها مشتملة على مصالح لا نعلمها، وكذلك كل تعبدي معناه أنَّ فيه مصلحة لا نعلمها، وأما تعين أوقات الفوريات كرد الغصوب والودائع إذا طلبت، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر وأقضية الحكام إذا نهضت الحجاج، وإنقاذ الغريق وامتثال الأمر إذا قلنا إنّه على الفور، فإنَّ القاضي أبا بكر رحمه الله تعالى قال: لا بدَّ من زمان للسماع وزمان للتأمل، وتعرف معنى الخطاب، وفي الزمن الثالث يكون الفعل زمانياً وبالتأخير عنه يوصف المكلف بالمخالفة، فليس كذلك، بل تبع للمأمورات وطريان الأسباب فتعين إنقاذ الغريق تابع لسقوطه في البحر، فلو تأخر سقوطه في البحر تأخر الزمان أو تعجل تعجل الزمان وتعين وقت امتثال الأمر إذا قلنا أنّه على الفور تابع لورود الصيغة فإنْ تقدمت تقدم الوقت أو تأخرت تأخر الوقت وتعين وقت أقضية الأحكام تابع لنهوض الحجاج لا لمصلحة في نفس الوقت، وهكذا يقال في الباقي.

(والأمر الثاني) أنَّ الواجبات الفورية، وإنَّ حد الشارع لها زماناً، وهو زمان الوقوع الذي أوله أول

وكذلك إذا قلنا: الأمر للفور فإن القاضي أبا بكر رحمه الله قال: لابدّ من زمان للسماع، وزمانٌ للتأمل، وتعرف معنى الخطاب، وفي الزمن الثالث يكون الفعل زمانياً، وبالتأخير عنه يوصف المكلف بالمخالفة.

وقد حدد الشرع الزمان حينئذ أوله الزمن الثالث من زمن السماع، وآخره الفراغ من الفعل بحسبه.

وهذه النقوض كلها تبطل حد الأداء فإنّ حده يتناولها، وليست أداء فيكون غير مانع، وإيقاعها بعد وقتها يتناوله حد القضاء، وليست قضاء، فيكون غير جامع.

فحينئذ تتعين العناية بتحرير الفرق، وتحرير هذه الضوابط، والحدود حتى يتضح الحق في ذلك، وهو أن نقول: الأداء هو إيقاع الواجب في وقته المحدود له شرعاً لمصلحة إشتمل عليها الوقت بالأمر الأول، والقضاء إيقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعاً لأجل مصلحة فيه بالأمر الثاني فقوله: في وقته احتراز من القضاء، وقولنا: المحدود له احتراز من المغيا بجميع العمر، وقولنا: شرعاً احتراز مما يحده أهل العرف، وقولنا: لمصلحة إشتمل عليها الوقت إحتراز من تلك النقوض كلها وتحريره إنّا نعتقد إنّ الله تعالى إنّما عين شهر رمضان لمصلحة يشتمل عليها دون غيره طرداً لقاعدة الشرع في رعاية المصالح على سبيل التفضل، فإنا إذا لاحظنا الشرائع وجدناها مصالح في الأغلب أدركنا ذلك وخفي علينا في الأقل فقلنا ذلك: الأقل من جنس ذلك الأكثر كما لو جرت عادة ملك بأنْ لا يخلع الأخضر إلاّ على الفقهاء، فإذا رأينا من خلع عليه الأخضر، ولا نعلم حاله قلنا هو فقيه طرد القاعدة ذلك الملك، وكذلك نعتقد فيما لم نطلع فيه على مفسدة ولا مصلحة إنّه مصلحة إنْ كان في جانب الأوامر، وفيه مفسدة إنْ كان في جانب النواهي

. . . .

زمان التكليف وآخره الفراغ منها بحسبها في طولها وقصرها إلاّ أنه لما كان تابعاً لما يختلف باختلاف الناس لا لمصلحة فيه ولم يكن محدود الطرفين بخلاف زمان العبادات لم يقل للواجبات الفورية إذا وقعت في وقتها المحدود لها شرعاً أداء، ولا إذا وقعت بعده قضاء بخلاف العبادات والأمر الثالث أنّ الأداء هو إيقاع الواجب في وقته المحدود له شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقت بالأمر الأول فقيد في وقته يخرج القضاء، وقيد المحدود له يخرج الواجب المغيا بجميع العمر كالإيمان بالله تعالى، وقيد شرعاً يخرج المحدود عرفاً وقيد لمصلحة اشتمل عليها الوقت يخرج الواجبات الفورية المذكورة كلها لأنّ تحديد وقتها شرعاً تابع لحصول أمر لا لمصلحة في الوقت كما علمت، فلا يوصف الفعل بالأداء إلاّ إذا وقع في وقته المحدود لمصلحة فيه فوقت الأداء عندنا وعند الشافعية هو الكل لا جزء منه لا بعينه يتعين بالوقوع فيه سواء وقع في الكل، أو البعض وعند الحنفية هو الجزء الذي وقع فيه الفعل بمعنى أنّ وقت وجوب الأداء جزء من تلك الاجزاء لا بعينه، وهو القدر المشترك بينها يتعين بالوقوع فيه إنْ فعل في الوقت وإلاّ تعين بنفسه وهو الآخر فالوجوب للأداء عندهم إنّما يتعلق مع الشروع في الفعل كما نص على ذلك السعد في شرح

طرداً لقاعدة الشرع في رعاية المصالح، والمفاسد على سبيل التفضل لا على سبيل الوجوب العقلي كما تقوله المعتزلة وكذا نقول في أوقات الصلوات إنّها مشتملة على مصالح لا نعلمها، وكذلك كل تعبدي ومعناه إنّ فيه مصلحة لا نعلمها فحينئذ تتعين أوقات العبادات لمصالح فيها، وتعيين الفوريات ليس كذلك.

بل تبع للمأمورات، وطريان الأسباب، فالغريق لو تأخر سقوطه في البحر تأخر الزمان، أو تعجل تعجل الزمان فتأمل ذلك وكذلك الحج تابع للاستطاعة، فلو تأخرت تأخرت السنة، أو تقدمت تقدمت السنة، فصار تعيين الوقت تابعاً للاستطاعة لا لمصلحة فيه.

وكذلك نقول: إنّ الفور تعين الوقت إذا قلنا الأمر على الفور تابع لورود الصيغة، فإنْ تقدمت تقدم الوقت، أو تأخرت تأخر الوقت وكذلك أقضية الحكام الوقت تابع لنهوض الحجاج، فتتعين حينئذ وكذلك رد المغصوب وبقية النقوض قد اتضح لك التخريج في ذلك، وظهر الفرق بينها وبين أوقات العبادات، فإنّها متعينة لمصالح فيها ولولاها لما تعين بعد الزوال دون ما قبله، ولا رمضان دون بقية شهور السنة إذا إتضح لك الفرق فقوله: في الحد لمصلحة اشتمل عليها الوقت إحتراز من تعيين الوقت لمصلحة المأمور، والتبعية لطريان الأسباب، واتجه أيضاً حد القضاء بذلك لما قلنا إنّه إيقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعاً لمصلحة إشتمل عليها الوقت، فلا يكون الفعل موصوفاً بالقضاء إلا إذا وقع خارج وقته المحدود لمصلحة فيه، وقولنا: في القضاء بالأمر الثاني احتراز من نقض، وهو أنّ الله تعالى جعل لقضاء رمضان جملة السنة كلها التي تلي شهر الأداء، فهو واجب

....

التوضيح أفاده الشربيني على حواشي محلي جمع الجوامع وأما القضاء فهو في اللغة فعل الشيء كيف كان وعليه قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة﴾، أي فإذا فعلت وفي الاصطلاح له أربعة معان.

(أحدها) ما يقابل الأداء المذكور وهو إيقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعاً لمصلحة اشتمل عليها الوقت بالأمر الثاني فقيد خارج وقته يخرج الأداء، وقيد المحدود له شرعاً يخرج المحدود وقته عرفاً وقيد لمصلحة اشتمل عليها الوقت يخرج الواجبات الفورية لأن تحديد وقتها شرعاً تابع لحصول أمر لا لمصلحة كما علمت، فلا يوصف الفعل بالقضاء إلاّ إذا وقع خارج وقته المحدود لمصلحة فيه وقيد بالأمر الثاني لدفع نقض، وهو أنّ الله تعالى جعل لقضاء رمضان جملة السنة كلها التي تلي شهر الأداء، فهو واجب وقع في وقته المحدود له شرعاً، وليس أداء وحاصل الدفع أنّ قضاء رمضان، وإنْ دخل في حد الأداء باعتبار أنّ الله تعالى عين له السنة تعييناً لا كسنة الحج لخصوص كونها تابعة للاستطاعة غير محدودة الطرفين، بل إنّما عينها له محدودة الطرفين لمصلحة يختص بها لا نعلمها لا لخصوص كونها تابعة لترك الصوم إلاّ أنّه خرج عن حد الأداء بقيد بالأمر الأول فيه، ودخل في حد القضاء، ولم يخرج منه بقيد بالأمر الثاني فيه فافهم.

(وثانيها) إيقاع الواجب تعيينه بالشروع وعليه قول مالك وأبي حنيفة بقضاء ما شرع به من الطاعات

وقع في وقته المحدود له شرعاً، وليس أداء فخرج بقولنا بالأمر الأول إنَّ القضاء وجب بأمر جديد، ودخل في حد القضاء، ولم يخرج منه بقولنا بالأمر الثاني وسبب إندراجه في حد الأداء إنّ الله تعالى عين السنة لمصلحة تختص بها لا نعلمها، فالسنة كأوقات الصلوات ليست تابعة لغيرها بخلاف سنة الحج تابعة للاستطاعة.

فإنْ قلت: وسنة الحج سنة القضاء أيضاً تابعة لترك الصوم.

قلت: مسلم لكن هذا وقت حدد طرفاه، وجعل واجباً موسعاً بخلاف الحج، ولما ترتب رمضان من بين سائر الشهور للأداء رتب ما بعده للقضاء إلى شعبان في أصل الشريعة معيناً في حق كل مكلف بخلاف الحج لم يعين له إلاً ما كان عقيب الاستطاعة، وهي تختلف باختلاف الناس وسنة القضاء لا تختلف باختلاف الناس.

فهذا هو الفرق.

فإنْ قلت ما ذكرته لا يتم لإنفاق الناس على أنَّ الحج يوصف بالقضاء مع خروجه عما ذكرته من التحديد، فيقولون في الحج: بعد الحجة الفاسدة قضاء ويقولون إنَّ النوافل تقضى، وليس لها وقت محدود بالتفسير الذي ذكرته، فعند الشافعي يقضى ما له سبب، وعند مالك وأبي حنيفة ما شرع فيه من الطاعات، وأبطله على تفصيل عند الإمامين مذكور في كتب الفروع للفريقين، فقد اتفقوا على القضاء في النوافل، ويقولون: المأموم فيما فاته هل يكون قاضياً أم بانياً خلاف بين العلماء في تعيين القضاء لا في إنَّه يسمى قضاء لو وقع؟ فاتفق الكل على أنَّه لو فعل ما فاته من المغرب جهراً لكان قضاء إتفاقاً إنما الخلاف هل حكم الله تعالى ذلك أم لا؟ قال الله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فإنتشروا في الأرض﴾ [الجمعة: ٦٢]، مع أنَّ صلاة المأموم، وقضاء صلاة الجمعة في الوقت، فبطل بهذه الأنواع حد الأداء وحد القضاء.

قلت القضاء في إصطلاح حملة الشريعة لفظ مشترك يطلق على ثلاث معان أحدها إيقاع

. . . .

وأبطله لوجوبها بالشروع على تفصيل عند الإمامين مذكور في كتب الفروع للفريقين، ومنه حجة القضاء في الحج بعد الحجة الفاسدة.

(وثالثها) ما وقع على خلاف وضعه في الشريعة مع قطع النظر عن الوقت والتعيين بالشروع، ومنه قضاء المأموم المسبوق ما فاته مع الإمام فإنَّ صلاته الركعتين اللتين فاتتاه مع الإمام من المغرب، أو العشاء جهراً تسمى قضاء اتفاقاً لأنهما لما صليتا جهراً، وقد صارا أخيرتين كانا على خلاف الوضع الشرعي من تقدم الجهر على السر وقولهم المأموم فيما فاته هل يكون قاضياً أو بانياً إنّما هو خلاف بين العلماء في تعيين القضاء أي هل حكم الله تعالى ذلك أولاً لا في أنّه يسمى قضاء لو وقع كذلك، فافهم.

(ورابعها) إيقاع الفعل بعد تقدم سببه وعليه قول الشافعي، ومن قال بقوله: إنَّ السنن تقتضي لتقدم

الواجب خارج وقته على ما تقدم تحديده، وثانيها إيقاع الواجب بعد تعيينه بالشروع، ومنه حجة القضاء ومنه قضاء النوافل إذا شرع فيها وهذا مغاير للقسم الأول لأنّ مفهوم قولنا خارج وقته مخالف لقولنا بعد تعينه بالشروع، فإنْ بعدية الوقت غير بعدية الشروع، ثالثها ما وقع على خلاف وضعه في الشريعة مع قطع النظر عن الوقت، والتعيين بالشروع ومنه قضاء المأموم لأنّ الركعتين الأخيرتين من العشاء إذا صليتا جهراً فهذا خلاف الوضع الشرعي، فإنَّ وضع الشريعة تُقَدِم الجهر على السر، فتأخيره خلاف الوضع الشرعي، فهذه ثلاثة معان في الاصطلاح، ويلحق بها قسم رابع عند الشافعي، ومن قال بقوله إنَّ السنن تقضي لتقدم أسبابها لا للشروع فيها، فيكون مفسراً عنده أيضاً بإيقاع الفعل بعد تقدم سببه، فهذه أربعة اصطلاحية، وأما قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة﴾ [الجمعة: ٦٢]، فذلك وضع لغوي لا إصطلاحي فيقال: قضى الفعل إذا فعل كيف كان نقضى بمعنى فعل، وهذا غير ما نحن فيه وحينئذ يصير لفظ القضاء يطلق باعتبار اللغة، والاصطلاح على خمسة معان أربعة منها إصطلاحية، واحد لغوي واللفظ إذا كان مشتركاً بين معان مختلفة وحددنا بعض تلك المعاني لا يرد علينا غيره من تلك المعاني نقضاً، ولا سؤالاً كما إذا حددنا العين بمعنى الحدقة بأنَّها عضو يتأتى به الأبصار، فيقول السائل: ينتقض عليك بعين الماء وبالذهب وغير ذلك مما يسمى عيناً، فلا يسمع هذا السؤال فإنَّ الحقائق المختلفة يجب أنْ تكون حدودها مختلفة، فحينئذ لا يرد علينا حقيقة من تلك الحقائق الأربعة على تحديدنا القضاء بالموقع خارج الوقت لأنها معان مختلفة، فاندفعت الأسئلة التي وردت من هذا الباب، واستقام حد القضاء وحد الأداء وظهر حينئذ الفرق بين قاعدة ما تعين وقته، فيوصف بالأداء والقضاء، وبين قاعدة ما لا يتعين وقته، فلا يوصف لا بالأداء، ولا بالقضاء.

. . . .

أسبابها لا للشروع فيها، وبالجملة فمعاني لفظ القضاء خمسة مختلفة أربعة اصطلاحية وواحد لغوي، فلا يرد صدقه باعتبار أحد معانيه على غير ما يصدق عليه حدنا له باعتبار معناه الآخر لا نقصاً، ولا سؤالاً ألا ترى إنَّا إذا حددنا العين بمعنى الحدقة بأنَّها عضو يتأتى به الأبصار لا نلتفت للقول بنقصه بعين الماء وبالذهب، وغير ذلك ضرورة أنَّ المعاني المختلفة يجب أنْ تكون حدودها مختلفة، فحينئذ استقام ما ذكر من حد القضاء وحد الأداء، وظهر الفرق بين قاعدة ما تعين وقته بتحديد طرفيه فيوصف بالأداء، والقضاء وبين قاعدة ما تعين وقته بغير تحديد طرفيه لانتفاء المصلحة فيه، بل تعييناً تابعاً لتحقق أمر يختلف باختلاف الناس، فلا يوصف لا بالأداء ولا بالقضاء وظهر أيضاً أنَّ المكلف إذا ما غلب على ظنه أنَّه لا يعيش إلى آخر الوقت، ثم عاش أنَّ الفعل يكون منه أداء لأنَّ تعيين الوقت لم تكن المصلحة فيه، بل تبع للظن الكاذب، وهل هو قضاء قولان للقاضي والغزالي رحمهما الله تعالى، وسيأتي عن ابن الشاط أنَّ قول الغزالي بأنَّه قضاء دعوى لا حجة عليها البتة، ثم اعلم أنَّ العبادات باعتبار الاتصاف بالأداء والقضاء ثلاثة أقسام.

(الأول) ما يوصف بهما بالمعنى الأول الاصطلاحي كالصلوات الخمس ورمضان.

(فائدة) العبادات ثلاثة أقسام منها ما يوصف بالأداء، والقضاء كالصلوات الخمس ورمضان، ومنها ما لا يوصف بهما كالنوافل إلاَّ بذلك التفسير الآخر الذي تقدم تحريره، ومنها ما يوصف بالأداء فقط كالجمعة.

فائدة إتضح بما تحرر أنَّ المكلف إذا غلب على ظنه أنَّه لا يعيش إلى آخر الوقت، ثم عاش إنَّ الفعل يكون منه أداء لأنَّ تعيين الوقت لم تكن المصلحة فيه، بل تبع للظن الكاذب، وقيل: هو قضاء قولان للقاضي والغزالي رحمهما الله.

(الفرق السابع والستون بين قاعدة الأداء الذي يثبت معه الإثم وبين قاعدة الأداء الذي لا يثبت معه الإثم)

اعلم أنَّ الفرق قد أشكل على جماعة من الفقهاء، واستشكلوا كيف تكون العبادة أداء وفاعلها آثم؟ وسر الفرق في ذلك إنَّ الله سبحانه وتعالى جعل أرباب الأعذار يدركون الظهر والعصر عند غروب الشمس بإدراك وقت يسع خمس ركعات بعد الطهارة، وإتفق الناس

قال:

(الفرق السابع والستون بين قاعدة الأداء الذي يثبت معه الإثم وبين قاعدة الأداء الذي لا يثبت معه الإثم إلى قوله فيأثم الأول بتعديها إلى غير وقتها)

قلت: ما قاله صحيح على تقدير أنَّ اصطلاح الفقهاء موافق لتحديده الاداء، وإلا فهو اصطلاح إخترعه وما قاله صحيح أيضاً على تسليم اصطلاحه ولا مشاحة في الاصطلاح.

قال: (ألا ترى أنَّ القامة وقت أداء بلا خلاف لصلاة الظهر من حيث الجملة ومع ذلك لو غلب

(والثاني) ما لا يوصف بهما بالمعنى الأول الاصطلاحي، وإنَّما يوصف بهما بالمعنى الثاني الاصطلاحي عند المالكية والأحناف، أو بالمعنى الرابع عند الشافعية كالنوافل فافهم.

(والثالث) ما يوصف بالأداء بالمعنى المتقدم فقط كالجمعة والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السابع والستون بين قاعدة الأداء الذي يثبت معه الإثم، وبين قاعدة الأداء الذي لا يثبت معه الإثم)

وذلك أنَّ ما ذكر من حد الأداء، وحد القضاء لما لم يتعرض فيهما لأحوال المكلف، بل للعبادة فقط وكان حد الأداء يصدق على أنَّ وقت أداء الظهر من أول الزوال إلى غروب الشمس، ووقت أداء المغرب من غروب الشمس إلى طلوع الفجر بسبب أنَّ أرباب الأعذار يدركون الظهرين بزوال عذرهم في مقدار ما يسع خمس ركعات قبل غروب الشمس، ويدركون صلاتي الليل بزواله في مقدار ما يسع أربع ركعات قبل طلوع الفجر الإجماع منعقد على أنَّ ما خرج وقته لا يلزم أرباب الأعذار ألا ترى أنَّهم لا يلزمهم صلاة النهار إذا لم يزل عذرهم إلاّ بعد غروب الشمس، ولا صلاة الليل إذا لم يزل إلاّ بعد طلوع الفجر إلاّ أنَّ الشرع لما منع المكلف الذي لا عذر له من تأخير العبادات إلى آخر الوقت مطلقاً وحد وقت الاختيار

على أن ما خرج وقته قبل زوال العذر لا يلزم أرباب الأعذار، فدل لزوم الصلاتين لهم عند غروب الشمس على بقاء وقتها، ولما كان الأداء كما تقدم إيقاع الواجب في وقته المحدود له شرعاً كما تقدم تحريره لزم أنْ يكون الظهر والعصر أداء في حق كل أحد إلى غروب الشمس لأنا لما حددنا الأداء لم نحده بالنسبة للفاعلين، وإنَّماحددناه بالنسبة إلى العبادة خاصة مع قطع النظر عن الفاعل من هو هل هو ذو عذر أم لا؟ ولم يتعرض أحد في حد الأداء، والقضاء لأحوال المكلف في حدهما، بل للعبادة فقط فصار الأداء، والقضاء تابعاً لكون العبادة في وقتها أم لا، فكان الظهر أداء إلى غروب الشمس بناء على صدق حد الأداء عليه، ولما كان الشرع قد منع المكلف الذي لا عذر له من تأخير العبادات إلى آخر الوقت مطلقاً، بل عليه أنْ يوقع في آخر، فسمي الوقت، وهو من أول الزوال إلى آخر القامة، ويبقى من آخر القامة إلى غروب الشمس هو من الوقت باعتبار حد الأداء، وغير المعذور ممنوع منه، فإذا أخر الفعل إليه وأوقعه فيه كان مؤدياً آثماً أما أداؤه، فلصدق حد

على ظن طائفة انها لا تعيش إلى آخر القامة بل لنصفها جعل صاحب الشرع نصف القامة وقتاً لهؤلاء خاصة دون غيرهم والنصف الآخر من القامة ليس وقتاً لهم)

قلت: ما قاله من أنّ صاحب الشرع جعل نصف القامة وقتاً لمن غلب على ظنه أنه لا يعيش إلى نصفها باطل لا شك فيه، وإنْ كان ذهب إلى ذلك طائفة فهو مذهب ذاهب ودعوى لا حجة عليها البتة ومن غلب على ظنه ذلك فلا يخلو أنْ يقع الأمر كما ظنه أو لا فإنْ وقع الأمر كما ظنه، فلا يخلو أنْ يكون قد أوقع الصلاة قبل موته أو لا، فإنْ كان قد أوقعها فقد أوقع الواجب وفاز بأجره وإنْ لم يكن أوقعها فلا مؤاخذة عليه فإنه مات في أثناء الوقت فلا يعد مفرطاً بوجه وإنْ لم يقع الأمر كما ظنه فلا يخلو أنْ يوقع الصلاة في بقية القامة، أو لا فإنْ أوقعها فقد فعل ما أمر به ولم تلحقه مؤاخذة ولم يعد مفرطاً وإن لم يوقعها إلا بعد القامة فهو مفرط أثم والله أعلم.

الظهر بآخر القامة، وفي العصر بالاصفرار، وفي المغرب على رواية اتحاده قال ابن الحاجب: وهي الأشهر، وقال في الاستذكار: الاتحاد هو المشهور بقدر ما يسع، فعلها بعد شروطها وعلى رواية امتداده قال ابن العربي في عارضته: القول بالامتداد هو الصحيح، وقال في أحكامه: أنّه هو المشهور من مذهب مالك وقوله الذي في موطئه الذي قرأه طول عمره، وأملاه حياته بغياب الشفق الأحمر كما في الحطاب على خليل، وفي العشاء أما بثلث الليل الأول، وأما بنصفه على الخلاف وحد وقت الاضطرار في الظهر من بعد القامة، والعصر من بعد الاصفرار إلى غروب الشمس فيهما، وفي المغرب إما من بعد ما يسعها بشروطها، أو من بعد غياب الشفق الأحمر على الروايتين، وفي العشاء أما من بعد الثلث أو النصف إلى طلوع الفجر فيهما بحيث أنّ صاحب الشرع حجر على المختارين من إيقاع الظهر مثلاً فيما بعد القامة إلى غروب الشمس، ومن إيقاع المغرب مثلاً فيما بعد غياب الشفق الأحمر إلى طلوع الفجر، وإنْ كان كل من الوقتين المذكورين يصدق عليه حد الأداء المار كان إيقاع المختارين الظهر بعد القامة، والعصر بعد الاصفرار، والمغرب بعد ما يسعها بشروطها أو بعد غياب الشفق الأحمر والعشاء بعد الثلث أو النصف أداء

الأداء، وأما إثمه فلتأخيره عن الحد الذي حدد له من الوقت، ولصاحب الشرع أنْ يحدد للعبادة وقتاً، ويجعل نصفه الأول لطائفة ونصفه الآخر لطائفة أخرى، فتأثم الأولى بتعديها لغير وقتها ألا ترى أنَّ للقامة وقت أداء بلا خلاف لصلاة الظهر من حيث الجملة، ومع ذلك لو غلب على ظن طائفة أنَّها لا تعيش إلى آخر القامة، بل لنصفها جعل صاحب الشرع نصف القامة وقتاً لهؤلاء خاصة دون غيرهم، والنصف الآخر من القامة ليس وقتاً لهم فكذلك ههنا وقت الظهر إلى غروب الشمس، وحجر صاحب الشرع على المختارين الوصول إليه وحدد لهم آخر القامة.

فإذا تعدوا القامة كانوا مؤدين آثمين، فكذلك القول في المغرب أداء إلى طلوع الفجر بسبب أنَّ أرباب الأعذار يدركون صلاتي الليل إلى طلوع الفجر والإجماع منعقد على أنَّ ما خرج وقته لا يلزم أرباب الأعذار.

ألا ترى أنَّهم يدركون المغرب والعشاء بإدراك أربع ركعات قبل الفجر، ولا يلزم بذلك

قال: (فكذلك ههنا وقت الظهر إلى غروب الشمس إلى منتهى قوله فإن الله تعالى خصه بقطعة من الوقت فتعداها لنصيب غيره منه)

قلت: ما قاله في هذا الفصل صحيح على تسليم اصطلاحه وتصحيح حده بخلاف ما نظر به من مسألة الذي يظن أنه لا يعيش إلى تمام الوقت والفرق بين الأمرين أن تحديد وقت الاختيار بالقامة ثابت من الشرع متفق عليه وتحديد الوقت بالظن المذكور غير ثابت من الشرع ولا متفق عليه لا بدليل ظني ولا قطعي بوجه.

قال: (وإنما كان يلزم الإشكال إلى قوله فمذهب ابن القاسم إجتماعهما ومذهب غيره عدم إجتماعهما)

معه الإثم لتعديهم ما حدده لهم صاحب الشرع، وإيقاعهم الظهر في القامة والمغرب فيما يسعها بشروطها أداء ليس معه إثم لعدم تعديهم ما حدده لهم صاحب الشرع إذ لصاحب الشرع أنْ يحدد للعبادة وقتاً، ويجعل نصفه الأول لطائفة ونصفه الآخر لطائفة أخرى، فتأثم الأولى بتعديها لغير وقتها.

ألا ترى أنَّ القامة وقت أداء بلا خلاف لصلاة الظهر من حيث الجملة ومع ذلك لو غلب على ظن طائفة أنَّها لا تعيش إلى آخر القامة، بل لنصفها لجعل صاحب الشرع نصف القامة وقتاً لهؤلاء خاصة دون غيرهم والنصف الآخر من القامة ليس وقتاً لهم، فكذلك ههنا جعل صاحب الشرع وقت الظهر إلى غروب الشمس، ووقت المغرب إلى طلوع الفجر، وحجر على المختارين الوصول إليه وجعلهم بتعدي القامة وغياب الشفق الأحمر مؤدين آثمين وجعل لأرباب الأعذار إدراك الظهر، والعصر أداء بلا إثم فيما يسع خمس ركعات قبل الغروب وإدراك المغرب والعشاء أداء بلا إثم فيما يسع أربع ركعات قبل الفجر، فظهر بهذا تحرير الفرق وزال ما استشكلته الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والإثم على أنَّهم قائلون به فيمن ظن ما ذكر، فكذلك يلزمهم أنْ يقولوا به في المختارين بالأولى هذا خلاصة ما قاله الأصل.

قال ابن الشاط: وما قاله صحيح على تقدير أنَّ اصطلاح الفقهاء موافق لتحديده الأداء أو على تسليم

صلاة النهار المتقدم بسبب أنَّ وقته خرج بغروب الشمس، فإذا أخر أيضاً المكلف المختار المغرب، أو العشاء إلى طلوع الفجر كان مؤدياً آثماً أما أداؤه فلوجود الأداء في حقه، وأما إثمه فلأن الله تعالى خصصه بقطعة من الوقت.

فتعداها لنصيب غيره منه، وإنما كان يلزم الإشكال في الجمع بين الأداء، والإثم إنَّ لو كان حد الأداء إيقاع الواجب في وقته الاختياري له، فكان حينئذ إيقاعه في غير الاختياري قضاء لكن حد الأداء إيقاع الواجب في وقته مطلقاً، والقضاء إيقاعه خارج وقته مطلقاً.

ولم نقل إنَّه خارج وقته الاختياري وكتب أصول الفقه مجمعة على ذلك، ومصرحة به فظهر إمكان إجتماع الأداء، والإثم في حقه من حجر عليه في بعض الوقت، وعدم إجتماع الإثم مع الأداء في حق من لم يحجر عليه في شيء من الوقت كما يجتمع الأداء، والإثم فيمن أخر إلى آخر القامة، وهو كان يعتقد أنَّه لا يتمكن من إيقاع الفعل آخر القامة.

فقدر وأخر وصلى فإنَّه مؤد آثم، ويجتمع في حقه الأداء على الخلاف، والإثم إجماعاً، وإنَّما وقع الخلاف في اجتماعهما آخر النهار، وعند طلوع الفجر فمذهب ابن القاسم

قلت: ما قاله من أنه كان يلزم الإشكال لو كان حد الأداء إيقاع الواجب في وقته الإختياري صحيح، وما قاله من أنَّ كتب الأصول مجمعة على ذلك ومصرحة به إنْ أراد أنها مجمعة على إطلاق لفظ أنَّ الإجزاء فعل الواجب في وقته المحدود له هكذا، فلذلك صحيح وإنْ أراد أنْ كتب الأصول مصرحة بلفظ الاطلاق بأنْ يكون اللفظ مثلاً لأداء فعل الواجب في وقته المحدود مطلقاً، أو على الإطلاق فلا أعرف اني وقفت لهم على ذلك وما ذكره من أنَّ من كان لا يتمكن من إيقاع الفعل آخر القامة فقدر تمكنه وصلى مؤداً، آثم إجماعاً غير صحيح، وإنما هو رأى لبعض الناس وهو باطل لا شك في بطلانه.

قال: (فعلى هذا يجتمع الأداء، والأثم في حق فريقين من الناس أحدهما المختارون الذين لا عذر لهم إذا أخروا إلى غروب الشمس، أو بعد القامة من حيث الجملة إلى آخر قوله: هل تؤخر المغرب إلى الشفق أم لا)

اصطلاحه ولا مشاحة في الاصطلاح وتصحيح تحديده، إلاّ إنْ دعواه أنَّ صاحب الشرع جعل نصف القامة وقتاً لمن غلب على ظنه أنَّه لا يعيش إلى نصفها باطلة بلا شك، وإنْ كان ذهب إلى ذلك طائفة، فهو مذهب ذاهب ودعوى لا حجة عليها البتة، فلا يصح التنظير به ضرورة أنَّ تحديد وقت الاختيار بالقامة مثلاً ثابت من الشرع متفق عليه وتحديد الوقت بالظن المذكور غير ثابت من الشرع، ولا متفق عليه لا بدليل ظني، ولا قطعي بوجه، بل الحق أنَّ من غلب على ظنه ذلك إنْ وقع الأمر لما ظنه، فإما أنْ يوقع الصلاة قبل موته، فيكون قد أوقع الواجب عليه وفاز بأجره، وإما أنْ لا يوقعها فلا يؤاخذ لأنَّه مات في أثناء الوقت، فلا يعد مفرطاً بوجه، وإنْ لم يقع الأمر كما ظنه فإما أنْ يوقع الصلاة في بقية القامة، فيكون قد فعل ما أمر به فلا يلحقه مؤاخذة، ولا يعد مفرطاً، وأما أنْ لا يوقعها إلاّ بعد القامة فيكون مفرطاً آثماً، وإنَّ من قال من الشافعية بالجمع بين الأداء والإثم في حق من ظن ما ذكر إذا صلى في النصف

اجتماعهما، ومذهب غيره عدم اجتماعهما فعلى هذا يجتمع الإثم والأداء في حق فريقين من الناس أحدهما المختارون الذين لا عذر لهم إذا أخروا إلى غروب الشمس، أو بعد القامة من حيث الجملة، وأخروا المغرب والعشاء إلى ثلث الليل، أو نصفه على الخلاف في آخر وقت العشاء هل هو ثلث الليل، أو نصفه؟ وهل تؤخر للغرب إلى الشفق أم لا؟ وثانيهما الفرق الذي يغلب على ظنهم عدم المكنة في آخر الوقت الاختياري، فيؤخرون إلى آخره، فإنَّهم آثمون مع الأداء إذا فعلوا آخر الوقت الاختياري في القامة للظهر مثلاً ونحوه من الأوقات الاختيارية، وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الأداء، والإثم فإنَّهم قائلون به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم في الفريق الأول ويتضح مذهبنا إتضاحاً جيداً، وإنَّا لم نخالف قاعدة، بل مشينا على القواعد، ويلزم الشافعية إشكال لا جواب لهم عنه، وهو أنْ يكون حدهم الأداء والقضاء في كتبهم الأصولية باطلاً لأنَّهم أطلقوا القول فيها، وليس مطلقاً على ما زعموا، بل يتعين أنْ يكون الأداء في كتبهم إيقاع العبادة وقتها الاختياري والقضاء إيقاع العبادة خارج وقتها الاختياري أصل لكنهم في كتب الأصول لم يصنعوا ذلك.

قلت: ما قاله في هذا الفرق صحيح بناء على تسليم الاصطلاح المتقدم وتصحيح حده.

قال: **(وثانيهما الفريق الذي يغلب على ظنهم عدم المكنة في آخر الوقت الاختياري فيؤخرون إلى آخره فإنهم آثمون مع الأداء إذا فعلوا آخر الوقت الاختياري في القامة للظهر مثلاً ونحوه من الأوقات الاختيارية)**

قلت: قد تقدم أن ذلك ليس بصحيح.

قال: **(وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكلته الشافعية علينا من الجمع بين الأداء والاثم فانهم قائلون به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم في الفريق الأول)**

قلت: يلزم ذلك كما ذكر لمن قال به من الشافعية، وذلك إذا قال أنه أداء أما إذا قال أنه قضاء فلا يلزمه.

قال: **(ويتضح مذهبنا إيضاحاً جيداً فإنا لم نخالف قاعدة بل مشينا على القواعد)**

قلت: ما قاله هنا صحيح بناء على ما قرر.

قال: **(ويلزم الشافعية إشكال لا جواب لهم عنه وهو أنْ يكون حدهم الأداء والقضاء في كتبهم الأصولية باطلاً فإنهم أطلقوا القول فيها إلى قوله لكنهم في كتب الأصول لم يصنعوا ذلك)**

قلت: ولا صنعه غيرهم من المالكية وغيرهم فيما علمت وليس بنكير أن يطلق القول والمراد التقييد وغايته أن تقول تجنب ذلك في الحدود أكيد.

الأخير من القامة لا يلزمه أنْ يقول به في المختارين بالأولى إلاّ إذا قال أنّه أداء، وهو إنّما قال إنّه قضاء والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع، وبين قاعدة ما قيل به من وجوب الصوم على الحائض)

قد اختلف العلماء رضي الله عنهم في وجوب الصوم على الحائض في زمن الحيض مع إتفاقهم على عدم صحة الصوم لو أوقعته حينئذ، وعلى أنَّها آثمة إذا فعلت فقال القاضي عبد الوهاب: من المالكية ووافقه جماعة إنَّ الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه، ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها وقالت الحنفية: يجب عليها الصوم وجوباً موسعاً يشيرون بهذه التوسعة إلى عدم تحتم الصوم في زمن الحيض حتى لا يجتمع الوجوب، والإثم في الفعل، فإنَّ الواجب لا يمنع وهذه تمنع من فعله، فلا يتصور الوجوب في حقها، وإحتج الحنفية ومن قال بقولهم بوجوب الصوم عليها بوجوه أحدهما قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ٢]، وهي شهدت الشهر، فيلزمها الصوم لعموم النص وثانيها أنها تنوي رمضان، ولولا تقدم الوجوب لما كان لهذا الصوم برمضان تعلق، وثالثها

قال:

(الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قيل فيه من وجوب الصوم على الحائض إلى قوله ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها)

قلت: ليس مراد من قال بوجوب الصوم على الحائض أنها مكلفة بإيقاع الصوم في حال الحيض كيف، وقد إتفقوا على عدم صحته إن أوقعته وعلى أنها آثمة بذلك ولكن مرادهم أنها مكلفة بالتعويض من أيام الحيض التي هي من رمضان، ولا يصح أنْ يقال أنّ تكليفها بذلك لم يقع في أيام الحيض، بل

(الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع، وبين قاعدة ما قيل به من وجوب الصوم على الحائض)

وذلك هو أنَّ الواجب الموسع لقضاء رمضان يجب موسعاً من شوال إلى آخر شعبان من السنة المستقبلة شرطه أنْ يمكن فعله في أول أزمنة التوسعة، ولا يجب إلاّ بعد زوال العذر فقط بالإجماع فقد اتفق العلماء رضي الله عنهم على عدم صحة الصوم لو أوقعته زمن الحيض، وعلى أنّها آثمة إذا فعلت فمراد القاضي عبد الوهاب من المالكية وكل من قال أنَّ الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه، ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها أنَّ الحائض مكلفة زمن الحيض بالتعويض من أيام الحيض التي هي من رمضان، ولا يصح أنْ يقال إنَّ تكليفها بذلك لم يقع في أيام الحيض بل في أيام التعويض إذ لا يلزم أنَّ لا يكون من التكليف غير زمن إيقاع الفعل المكلف به، وإلاّ للزم أنْ لا يكون أحد مكلفاً بجملة عبادة مترتبة الأجزاء، بل بكل جزء في زمنه، وذلك معلوم البطلان وقد مرّ في الفرق الحادي والأربعين أنَّ زمن التكليف يكون غير زمن إيقاع الفعل المكلف به، فظهر لزوم تقدم زمن التكليف على زمن الإيقاع في العبادات ذوات

أنَّ القضاء يقدر بقدر الأداء الفائت، فأشبه قيم المتلفات القائمة مقام الأعيان المتلفة فكذلك هذا القضاء يقوم مقام الواجب الذي فات، فلو لم يجب شيء متقدم لم يكن شيء يقوم هذا القضاء مقامه، والجواب عن الأول أنَّ عموم النص يجب تخصيصه بالدليل الضروري، فإن حقيقة الواجب ما لا يمنع من فعله، وهذه ممنوعة من الفعل، ولما كانت ممنوعة من ذلك دل ذلك على عدم الوجوب عليها بالضرورة، وكيف يمكن أنْ يقال إنَّ صاحب الشرع أوجب على مكلف شيئاً، ويعاقبه إنْ لم يفعله؟ ومع ذلك فهو يعاقبه إذا فعل، أو لم يفعل وهذا لم يعهد في الشريعة أصلاً ونحن، وإنْ جوزناه على الله من باب تكليف ما لا يطاق، فنحن نقطع بأنَّ الشريعة لم ترد بهذا الجائز، بل بالرحمة وترك المشاق والتيسير، والإحسان ولذلك قال عليه السلام: «بعثت بالحنيفية السمحة»، وإذا كان هذا معلوم النفي بالضرورة من الشريعة المحمدية كان ذلك من أعظم أدلة التخصيص، فيتخصص به عموم الآية بالضرورة، فلا يستقيم التمسك بها وعن الثاني إنَّها إنما تنوي رمضان بسبب إنَّ هذا الصوم ليس تطوعاً، ولا واجباً ابتداء، ولا بسبب حدث الآن ولا نذراً، ولا كفارة، بل من نوع آخر من الصوم غير الأنواع المعهودة في الشريعة.

فيحتاج إلى نية تميزه عن بقية الأنواع لأنَّ النية إنَّما شرعت لتمييز العبادات عن العادات، ولتمييز مراتب العبادات، وسبب هذا الصوم هو الترك في رمضان.

في أيام التعويض لأنه ليس بلازم أنْ يكون زمن التكليف غير زمن إيقاع الفعل المكلف به ولو لزم ذلك للزم أنْ لا يكون أحد مكلفاً بجملة عبادة مترتبة الأجزاء، بل بكل جزء في زمنه وذلك معلوم البطلان قطعاً وقد تقدم له تقرير أنْ زمن التكليف يكون غير زمن إيقاع الفعل المكلف به في الفرق الحادي والأربعين، ومن لزوم تقدم زمن التكليف على زمن إيقاع الفعل في العبادات ذوات الأجزاء المترتبة ظهرت صحة قول من يقول بترتب العبادات في الذمم كالديون، وظهر بطلان قول من يقول بعدم ترتبها في الذمم بخلاف الديون.

قال: (وقالت الحنفية يجب عليها الصوم وجوباً موسعاً يشيرون بهذه التوسعة إلى عدم تحتم الصوم في زمن الحيض حتى لا يجتمع عليها الوجوب والاثم في الفعل فإن الواجب لا يمنع من فعله وهذه تمنع فلا يتصور الوجوب في حقها)

قلت: إنْ سلم الحنفية منعها من الصوم، فكيف يقولون بوجوبه عليها وذلك متناقض إلا أنْ يعنوا بذلك أن التعويض من أيام رمضان موسع الوقت فذلك صحيح أما أنْ يعنوا بذلك التوسعة في إيقاع الصوم في أيام الحيض، أو غيرها فذلك لا يصح بوجه.

الأجزاء المترتبة، ومنه تظهر صحة قول من يقول بعدم ترتيبها في الذمم بخلاف الديون، وأما قول الأحناف ومن قال بقولهم يجب عليها الصوم وجوباً موسعاً محتجين بثلاثة وجوه.

(أحدها) قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾، وهي شهدت الشهر فيلزمها الصوم لعموم النص.

فأضيف لسببه ليتميز عن غيره لا لأنَّ الوجوب تقدم، بل جعل صاحب الشرع فرؤية هلال رمضان سبباً لوجوب الصوم على المختارين الذين لا مانع في حقهم، وسبباً لجعل ترك كل يوم سبباً لوجوب فعل يوم آخر بعد رمضان فرؤية الهلال سبب لسببية ترك الصوم، ونصب الترك سبباً لا يقتضي وجوب الإيقاع فيه.

بل لو صرّح الشارع هكذا، وقال: جعلت ترك رمضان عند رؤية الهلال سبباً لوجوب مثله خارج رمضان، ولا يجب الفعل في رمضان لم يكن ذلك متناقضاً ألا ترى أنَّ الصبي والمجنون إذا ترك إخراج قيم المتلفات من أموالهم في زمن الصبا، والجنون يكون ذلك الترك سبباً لوجوب دفع القيم بعد زوال الصبا، والجنون ويكلفون بالغرامات من أموالهم في ذممهم مع أنه لم يتقدم عليهم وجوب قبل ذلك، وصار الترك سبباً للتكليف بعد زوال العذر كذلك ههنا جعل الترك سبباً للوجوب بعد زوال العذر مع عدم التكليف في زمان الترك.

ويضاف هذا الصوم لذلك الترك ليتميز عن غيره كما تضاف القيمة للإتلاف في زمان الصبا، أو الجنون ليتميز هذا المال المدفوع عن غيره من الديون، والواجبات من النفقات

قال: (واحتج الحنفية ومن قال بقولهم بوجوب الصوم عليها بوجوه أحدها قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾، وهي شهدت الشهر فيلزمها الصوم لعموم النص، وثانيها أنها تنوي رمضان، ولولا تقدم الوجوب لما كان لهذا الصوم برمضان تعلق وثالثها أنّ القضاء يقدر بقدر الأداء الفائت فأشبه قيم المتلفات القائمة مقام الأعيان المتلفة، فكذلك هذا القضاء يقوم مقام الواجب الذي فات فلو لم يجب شيء متقدم لم يكن شيء يقوم هذا القضاء مقامه والجواب عن الأول أنّ عموم النص يجب تخصيصه بالدليل الضروري فإنّ حقيقة الواجب ما لا يمنع قوله من فعله وهذه ممنوعة من الفعل إلى قوله فيتخصص به عموم الآية بالضرورة فلا يستقيم التمسك بها)

قلت: إنْ أراد بقوله إنّ حقيقة الواجب ما لا يمنع من فعله البتة، وإنْ منع على وجه ما فذلك مسلم ولا يتناول محل النزاع فإنها لم تمنع منه البتة، بل في أيام الحيض فقط، وانْ أراد ما لا يمنع بوجه من الوجوه فذلك ممنوع.

قال: (وعن الثاني أنها إنما نوت رمضان بسبب أن هذا الصوم ليس تطوعاً، ولا واجباً ابتداء ولا بسبب حدث الآن، ولا نذراً ولا كفارة بل هو نوع آخر من الصوم غير هذه الأنواع المعهودة)

قلت: إن أراد بالأنواع المعهودة الأنواع التي سماها فذلك أمر لا يجهله أحد، ولا فائدة في ذلك وإنْ أراد أنه نوع من الصوم غير معهودة في الشرع فذلك باطل فإنه صوم معهود في الشرع كسائر أنواعه.

(وثانيها) أنّها تنوي رمضان، ولولا تقدم الوجوب لما كان لهذا الصوم برمضان تعلق.

(وثالثها) القضاء يقدر بقدر الأداء الفائت، فأشبه قيم المتلفات القائمة مقام الأعيان المتلفة، فكذلك هذا القضاء يقوم مقام الواجب الذي فات فلو لم يجب شيء متقدم لم يكن شيء يقوم هذا القضاء مقامه فيتعين حيث سلم الأحناف منعها من الصوم في زمن الحيض أنْ يحمل على أنَّ مرادهم أنَّ التعويض من

وغيرها من الأموال المتنوعة في الدفع، وعن الثالث أنَّ القضاء إنَّما قدر بقدر المتروك من الصوم لأنَّ صاحب الشرع جعل ترك كل يوم سبباً لوجوب صوم يوم بعد رمضان، كما قدرت قيم المتلفات بعد البلوغ لزوال الجنون بحسب قدر المتلفات مع إنعقاد الإجماع على عدم الوجوب في الزمان الصبا والجنون، وكذلك ههنا والحق أنه لا يجب على الحائض شيء من الصوم لأنَّ أقل رتب الواجب أن يؤذن في فعله، وهذا لم يؤذن لها في فعله، فلا يجب عليها ما لم يؤذن لها فيه، وأما قول الحنفية: إنه واجبٌ موسع فهو في بادىء الرأي يظهر أنه لا يلزمهم محذور لعدم التضييق.

وعند التحقيق يبطل ما قالوه: بسبب أن الواجب الموسع من شرطه إمكان وقوعه في أول أزمنة التوسعة، وهذه ممنوعة إجماعاً إلى زمن الطهر في جميع زمن الحيض، فلا يصح في حقها أنه واجب موسع، ولو صح ما قالوه: لصح أن يقال إنَّ الظهر يجب من طلوع الشمس، وجوباً موسعاً، فإنها تفعل بعد الزوال كما تفعل في الصوم بعد زوال العذر، ويصح أن يقال إنَّ رمضان يجب من رجب وجوباً موسعاً، ويفعل بعد إنسلاخ

قال: (فيحتاج إلى نية تميزه عن بقية الأنواع لأن النية إنما شرعت لتمييز العبادات عن العادات ولتمييز مراتب العبادات)

قلت: لم تشرع النيات لذلك ولكن شرعت للتقرب بالعبادات لمن أمر بالعبادات وهو أهل لذلك ومن لازم التقرب بها للمعبود الواجب الطاعة أنْ يتقرب بها على الوجه الذي أمر وللسبب الذي نصب فالتمييز ليس بسبب لشرع النيات، بل هو لازم لما شرعت له النيات.

قال: (وسبب هذا الصوم هو الترك في رمضان فأضيف لسببه ليتميز عن غيره لا لأن الوجوب تقدم)

قلت: ولم كان تركها للصوم في رمضان سبباً في وجوب الصوم في غيره بنية التعويض منه وكيف يجب التعويض من غير واجب هذا مما لا خفاء ببطلانه، بل الصحيح أنه وجب عليها في رمضان لكن تعذر عليها فعل هذا الواجب تعذراً شرعياً، وحكم العذر الشرعي كحكم العذر الحسي أما الحسي، فكالنوم استغرق لوقت الصلاة، وأما الشرعي فكمزاحمة واجب تفوت مصلحته أنْ أخر كما في إنقاذ غريق يستغرق وقت الصلاة وكلا المكلفين بذلك يقضيان بعد الوقت، وقد كان الوجوب تعلق بهما عند دخول الوقت واستقر في ذمتهما إلى حين القضاء وليس يشكل وجوب واجب من العبادات في وقت يمنع إيقاعه فيه على كل من يرى ترتب العبادات في الذمم كالديون وإنما يشكل ذلك على من يفرق بين العبادة والديون.

أيام رمضان موسع الوقت لا أنَّ التوسعة في إيقاع الصوم في أيام الحيض أو غيرها لعدم صحة ذلك بوجه إذ كيف يصح قولهم بأنَّها مكلفة بإيقاع الصوم في حال الحيض، وهم يقولون بعدم صحته إنْ أوقعته وبأنَّها آثمة بذلك، وهل يجامع الوجوب الإثم والواجب لا يمتنع إذ لم يعهد في الشريعة أنَّ صاحب الشرع يعاتب المكلف إذا فعل، أو لم يفعل وذلك لأنَّا وإنْ جوزنّا على الله تعالى ذلك من باب تكليف ما لا يطاق

شعبان كما يفعل الصوم بعد زوال العذر ولكن هذا كله خلاف الإجماع، فلا يصح ما قالوه: من الواجب الموسع، ويتضح حينئذ الفرق بين الواجب الموسع، وبين صوم

قال: (بل جعل صاحب الشرع رؤية الهلال سبباً لوجوب الصوم على المختارين الذين لا مانع في حقهم وسبباً لجعل ترك كل يوم لوجوب فعل يوم آخر بعد رمضان فرؤية الهلال سبب لسببية ترك اليوم ونصب الترك سبباً لا يقتضي وجوب الإيقاع فيه)

قلت: إيقاع صومها في أيام رمضان مسلم أنه ليس بواجب، بل هو ممنوع وجعل رؤية الهلال سبباً لسببية الترك دعوى، وقوله: إنْ نصب الترك سبباً لا يقتضي وجوب الإيقاع في اليوم المتروك دعوى أيضاً وبالجملة لا حاجة إلى هذه الدعاوى التي لا حجة عليها.

قال: (بل لو صرح الشارع هكذا، وقال جعلت ترك رمضان عند رؤية الهلال سبباً لوجوب مثله خارج رمضان ولا يجب الفعل في رمضان لم يكن ذلك متناقضاً ألا ترى أنّ الصبي والمجنون إذا ترك إخراج قيم المتلفات من أموالهم في زمن الصبا والجنون يكون ذلك الترك سبباً لوجوب دفع القيم بعد زوال الصبا، والجنون ويكلفون بالغرامات من أموالهم في ذممهم مع أنه لم يتقدم عليهم وجوب قبل ذلك وصار الترك سبباً للتكليف بعد زوال العذر كذلك ههنا جعل الترك سبباً للوجوب بعد زوال العذر مع عدم التكليف في زمن الترك، ويضاف هذا الصوم لذك الترك ليتميز عن غيره كما تضاف القيم للاتلاف في زمن الصبا، أو الجنون ليتميز هذا المال المدفوع عن غيره من الديون، والواجبات من النفقات وغيرها من الأموال المتنوعة في الدفع)

قلت: إضافة وجوب الصوم إلى تركه في رمضان مشعر بتعلق الوجوب بالمكلفة بذلك في رمضان وإلا فلا معنى لتلك الاضافة لأنها ان كانت إنما تركت غير واجب، فلا شيء عليها وهل عهد في الشرع ان ترك غير الواجب يكون سبباً في الوجوب وما سبب هذا الارتباك الموجب لمثل هذا الكلام الواضح الضعف إلا الغفلة عن تقرر العبادات في الذمم عند وجود أسبابها كالديون، والغرامات، أو التغافل عن ذلك والصبي والحائض، وأنْ كان حالهما مستوياً من حيث أنها لا تكلف عند وجود السبب الذي هو رمضان بإيقاع الصوم فيه والصبي أيضاً لا يطلب عند وجود السبب الذي هو الاتلاف بإيقاع الغرامة يوم الاتلاف بينهما فرق من جهة أن الصبي خال عن شرط التكليف بخلافها، فيصح أنْ يقال فيها أنها مكلفة باعتبار اتصافها بشرط التكليف، ولا يصح أنْ يقال فيه أنه مكلف بذلك الاعتبار، ويصح فيهما معاً أنْ يقال ترتب العوض في ذمتهما يوم وجود السبب والموجب لصحة القول بترتب العوض في ذمتهما وصحة القول بتكليفها دونه أن لفظ التكليف ولفظ الترتيب في الذمة وما أشبه ذلك إختلاف عبارات مبني على إعتبارات والاعتبارات أمور وضعية تتبع المقاصد والله أعلم.

قال: (وعن الثالث أن القضاء إنما قدر بقدر المتروك من الصوم لأن صاحب الشرع جعل ترك يوم سبباً لوجوب صوم يوم بعد رمضان إلى قوله فلا يجب عليها ما لم يؤذن لها فيه)

إلاّ أنّا نقطع بأنّ الشريعة لم ترد بهذا الجائز، بل بالرحمة وترك المشاق والتيسير والإحسان، ولذلك قالﷺ:

الحائض أن الواجب الموسع يمكن فعله في أول أزمنة التوسعة، وهذه لا يمكن أن تفعل في أول زمن الحيض، ولا يكون زمن الحيض من أزمنة التوسعة لها.

فإن أرادوا بأنه واجب وجوباً موسعاً إنَّه يجب بعد زوال العذر فقط، فهذا مجمع عليه، فلا يصرحون بالخلاف في المسألة، ويقولون إنَّ هذا مذهب يختصون به، فظهر الحق، واتضح الفرق بفضل الله تعالى.

(الفرق التاسع والستون بين قاعدة الواجب الكلي، وبين قاعدة الكلي الواجب فيه، وبه وعليه وعنده ومنه وعنه ومثله، وإليه)

فهذه عشر قواعد في الكلي الذي يتعلق به الوجوب خاصة، وهي عشر قواعد كلها

قلت: إنْ أراد أنها لم يجب عليها إيقاع الصوم في زمن الحيض فذلك صحيح، وقد حكى هو الاجماع على ذلك وإنْ كان يريد أنّ الوجوب لم يتعلق بذمتها عند وجود سببه، وهو رمضان فهو محل النزاع، وقد سبق بيان لزوم تقرر العبادات في الذمم بدليل أوائل أجزاء العبادات ذوات الأجزاء المرتبة مع أواخر أجزائها فإنه لا قائل بأن الوجوب إنما توجه على المكلف عند الشروع في العبادات بأول جزء منها دون سائر أجزائها، ثم عند الفراغ من الجزء الأول توجه الوجوب عليه بالجزء الثاني، ثم كذلك إلى آخر الأجزاء.

قال: **(وأما قول الحنفية أنّه واجب موسع فهو في بادىء الرأي يظهر أنه لا يلزمهم محذور إلى آخر الفرق)**

قلت: ما قاله في ذلك صحيح.

قال:

(الفرق التاسع والستون بين قاعدة الواجب الكلي وبين قاعدة الكلي الواجب فيه به وعليه وعنده ومنه وعنه ومثله وإليه إلى آخر قوله فاذكر كل قاعدة على حيالها)

قلت: ما قاله من أنّ الوجوب في هذه القواعد يتعلق بالكلي لا بالجزئي إن أراد ظاهر لفظه، فليس ذلك بصحيح، وكيف يتعلق التكليف بالكلي، وهو مما لا يدخل في الوجود العيني، وإنما يدخل في الوجود الذهني، والتكليف إنما يتعلق بالوجود العيني، وإنْ أراد أنّ الوجوب يتعلق بالكلي أي بإيقاع

«بعثت بالحنفية السمحة» وحينئذ فيرجع خلافهم في المسألة لفظياً، بل لا وجه لتصريحهم بالخلاف فيها واحتياجهم لما قالوه بتلك الأوجه الثلاثة فلا داعي إلى الإطالة بالجواب عن تلك الوجوه بتكلف الدعاوى التي لا حجة عليها كما قاله ابن الشاط فافهم والله أعلم.

(الفرق التاسع والستون بين قاعدة الواجب الكلي، وبين قاعدة الكلي الواجب فيه وبه وعليه وعنده ومنه وعنه ومثله وإليه)

اعلم أنّ متعلق خطاب الشرع نوعان:

يتعلق فيها الوجوب بالكلي دون الجزئي، وهي متباينة الحقائق مختلفة المثل، والأحكام، فاذكر كل قاعدة على حيالها ليظهر الفرق بينها، وبين غيرها.

اعلم أنَّ خطاب الشرع قد يتعلق بجزئي كوجوب التوجه إلى خصوص الكعبة الحرام، والإيمان بالنبي المعين، والتصديق بالرسالة المخصوصة كالقرآن، وقد لا يعين متعلق التكليف، بل يجعله دائراً بين أفراد جنس، ويكون متعلق الخطاب.

هو القدر المشترك بين أفراد ذلك الجنس دون خصوص كل واحد من تلك الأفراد، وهو المقصود في هذا الفرق، وهو المنقسم إلى عشرة أجناس كما يأتي بيانه إنْ شاء الله عز وجل.

ما فيه الكلي بمعنى ما هو داخل تحت الكلي من غير تعرض لتعيين ما وقع به التكليف فذلك صحيح.

قال: (اعلم أنّ خطاب الشرع قد يتعلق بجزئي كوجوب التوجه إلى خصوص الكعبة إلى قوله وهو المنقسم إلى عشرة أجناس كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى)

قلت: قوله في أثناء هذا الفصل قد لا يعين متعلق التكليف بل يجعله دائراً بين أفراد جنس يشعر بأنّ مراده بتعلق الوجوب بالكلي أنّ تعلقه به لا من حيث هو كلي، بل من حيث يكون الفعل الموقع من أفراد ذلك الكلي.

قال: (القاعدة الأولى الواجب الكلي هذا هو الواجب المخير إلى قوله والصادق على أشياء مشترك بينها)

قلت: قد سبق أنه يريد أن تعلق التكليف بالمشترك الكلي إنما معناه أن التكليف تعلق بإيقاع شيء مما فيه المشترك الكلي لا بالكلي من حيث هو كلي.

قال: (وهذا القدر المشترك هو متعلق خمسة أحكام إلى قوله فالواجب واجب من غير تخيير والمخير فيه مخير فيه من غير إيجاب)

قلت: ما قاله صحيح غير قوله، بل مفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك فإنه ليس بصحيح فإنّ القدر المشترك عنده هو الكلي واحد الأشياء ليس هو المشترك الذي هو الكلي لتلك الأشياء، بل أحد الأشياء واحد منها غير معين من الآحاد الصادق عليها ذلك المشترك وقد سبق التنبيه على مثل هذا في مواضع غير هذا.

(أحدهما) جزئي معين كوجوب التوجه إلى خصوص الكعبة الحرام، والإيمان بالنبي المعين، والتصديق بالرسالة المخصوصة كالقرآن.

(وثانيهما) جزئي غير معين من الجزئيات الداخلة تحت المشترك الكلي، فيتعلق حينئذ الخطاب بالكلي لكن لا من حيث أنّه كلي ضرورة أنّ التكليف إنّما يتعلق بالوجود العيني، والكلي لا يدخل في الوجود العيني، وإنّما يدخل في الوجود الذهني، بل من أنّ حيث الفعل الموقع من أفراد ذلك الكلي، وهذا النوع هو المقصود في هذا الفرق، وهو المنقسم إلى عشرة أجناس متباينة الحقائق مختلفة المثل، والأحكام يذكر كل جنس منها قاعدة على حيالها ليظهر الفرق بينهما وبين غيرها.

(القاعدة الأولى) الواجب الكلي هذا هو الواجب المخير في خصال الكفارة في اليمين، وحيث قيل به فالواجب هو أحد الخصال، وهو مفهوم مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها، والصادق على أشياء مشترك بينها وهذا هو القدر المشترك، هو متعلق خمسة أحكام: الحكم الأول الوجوب، فلا وجوب إلا فيه، والخصوصات التي هي العتق، والكسوة، والإطعام متعلق التخيير من غير إيجاب، والمشترك هو متعلق الوجوب، ولا تخيير فيه، فلم يخير الله المكلف بين فعل أحدها، وبين ترك هذا المفهوم، فإن ترك هذا المفهوم إنما هو بترك جميعها، ولم يقل به أحد، بل مفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها متعين للفعل متحتم الإيقاع فالمشترك متعلق الوجوب، ولا تخيير فيه.

قال: (الحكم الثاني المتعلق بهذا المشترك الثواب على تقدير الفعل فإذا فعل الجميع أو بعضه لا يثاب ثواب الواجب إلا على القدر المشترك، وما وقع معه يثاب عليه ثواب الندب أو لا يثاب عليه)

قلت: ما قاله من أنه لا يثاب إلا على القدر المشترك ليس بصحيح فإنّ الثواب إنما يكون على الفعل الذي وقع من المكلف، وهذا لم يوقع القدر المشترك، ولا يصح منه إيقاعه، وإنما أوقع ما كلف أنْ يوقعه، ويصح منه إيقاعه وهو فرد مما يدخل تحت المشترك، وتعلق التكليف به على الابهام، ولكن الوجود عينه فإنه لا يتحقق الوجود إلا في المعين، وما قاله من أنّ ما أوقعه مع ذلك يثاب عليه ثواب الندب، أو لا يثاب عليه ليس بمسلم فإنه دعوى لم يأت عليها بحجة، ولقائل أنْ يقول يثاب على الزائد ثواب الواجب من حيث أنه إنما يفعله إستظهاراً وتأكيداً لبراءة ذمته من ذلك الواجب فإن إتفق أن يفعله لغير ذلك القصد فيحتمل أن لا يثاب لأنه إن لم يفعله لذلك لم يفعله لوجه مشروع، وما لم يفعل لوجه مشروع، فلا دليل على ثبوت الثواب عليه.

قال: (وبحسب ما يختاره إن اختار أفضلها حصل له ثواب الندب على ذلك الخصوص وإن اختار أدناها إن كان بينها تفاوت أو أحداها وليس بينها تفاوت فلا ثواب في الخصوص)

قلت: ما قاله هنا ليس بصحيح بل إنما يثاب ثواب الواجب لا ثواب الندب بعد اختيار أفضلها أو أدناها ولكن يكون ثواب أفضلها ثواب واجب أفضل، وثواب أدناها ثواب واجب أدون ولا وجه لدخول الندب هنا وقوله: فلا ثواب في الخصوص ليس بصحيح فإنّ الثواب إنما يكون على ما أوقع ولم يوقع إلا الخصوص.

(القاعدة الأولى) الواجب الكلي هو الواجب المخيَّر في خصال الكفارة في اليمين المتعلّق بالكلي المشترك بينهما من حيث صدقه بواحد منها غير معين الذي هو متعلّق خمسة أحكام.

(الحكم الأول) الوجوب، فلا وجوب إلاّ في ذلك الواحد المبهم منها فمفهوم أحدها متعين للفعل متحتم الإيقاع لا تخييره فيه، وإنّما متعلق التخيير الخصوصيات التي هي العتق والكسوة والإطعام فكل واحد منها بخصوصه لا إيجاب فيه نعم لما كان وجود متعلّق الوجوب الذي هو الواحد المبهم لا يتحقق إلاّ في معين كان تعلق التكليف به لكن على الإبهام لا على التعيين الذي اقتضاه تحقق الوجود، فلم يكن التعيين الزائد الذي هو متعلق التخيير واجباً فافهم.

والخصوصات متعلق التخيير، ولا وجوب فيها، فالواجب واجب من غير تخيير، والمخير فيه مخير فيه من غير إيجاب.

الحكم الثاني: المتعلق بهذا القدر المشترك الثواب على تقدير الفعل فإذا فعل الجميع، أو بعضه لا يثاب ثواب الواجب إلا على القدر المشترك، وما وقع معه يثاب عليه ثواب الندب، أو لا يثاب عليه بحسب ما يختاره إنْ اختار أفضلها حصل له ثواب الندب على ذلك الخصوص وإنْ إختار أدناه إنْ كان بينها تفاوت، أو إحداها، وليس بينها تفاوت، فلا ثواب في الخصوص أما ثواب الوجوب، فلا يتعلق إلا بالمشترك خاصة، فإن القاعدة أنّ متعلق الوجوب، ومتعلق ثوابه يجب أن يتحدا أما أنه يجب شيء ويفعل ويثاب ثواب الواجب على غيره، فلا.

قال: (أما ثواب الوجوب فلا يتعلق إلا بالمشترك خاصة فإن القاعدة أن متعلق الوجوب ومتعلق ثوابه يجب أن يتحدا أما أنه يجب شيء ويفعل ويثاب ثواب الواجب على غيره فلا)

قلت: ما قاله هنا من أنّ ثواب الوجوب لا يتعلق إلا بالمشترك ليس بصحيح، وقد تقدم بيان ذلك وما قاله من لزوم توارد الوجوب، وثوابه على شيء متحد صحيح لكن ذلك إنما هو الفعل الذي أوقعه، وليس هو القدر المشترك، ولا تعلق الوجوب بالقدر المشترك، بل بفرد غير معين مما فيه المعنى المشترك، والإيقاع أفاده التعيين.

قال: (الحكم الثالث العقاب على تقدير الترك يجب أن يكون على القدر المشترك الذي هو مفهوم أحدها)

قلت: قد تقدم مراراً أنّ القدر المشترك ليس مفهوم أحدها.

قال: (فإذا تركه فقد ترك الجميع وتركه لا يتأتى إلا بترك الجميع فإنه إذا ترك البعض وفعل البعض فقد فعل المشترك وهو مفهوم أحدها لأنه في ضمن المعين فيستحق حينئذ العقاب على تركه إذا تركه بترك الجميع لأن متعلق الوجوب يجب أن يكون متعلق العقاب على تقدير الترك ومتعلق الثواب على تقدير الفعل)

قلت: ما قاله من أن ترك الواجب لا يتأتى إلا بترك الجميع صحيح، وما قاله من أنه إذا فعل البعض فقد فعل المشترك إنما يعنى فعل ما فيه المعنى المشترك لا الكلي، وما قاله من أنه مفهوم أحدها،

(الحكم الثاني) ثواب الواجب فلا يتعلق إلاّ بفعل واحد مبهم مما يدخل تحت المشترك الكلي لكن لما كان لا يتحقق وجوده إلاّ في المعين كان ثواب الواجب متعلقاً بفعل المعين على الإبهام لا على تعيينه الذي هو متعلق الوجوب وثوابه نعم لقائل أنْ يقول يثاب على التعيين الزائد ثواب الواجب من حيث أنّه إنّما يفعله استظهاراً وتأكيداً لبراءة ذمته من ذلك الواجب حتى أنّه إذا اختار أفضل الخصال أثيب ثواب واجب أفضل، أو أدناها أثيب ثواب واجب أدون، فإنْ اتفق أنْ يفعله لغير ذلك القصد، فيحتمل أنْ لا يثاب لأنّه إنْ لم يفعله لذلك لم يفعله لوجه مشروع، فلا دليل على ثبوت الثواب عليه فافهم.

(الحكم الثالث) العقاب على تقدير ترك ذلك الواجب الذي هو فعل واحد مبهم مما يدخل تحت المشترك

الحكم الثالث: العقاب على تقدير الترك يجب أن يكون على القدر المشترك الذي هو مفهوم أحدها، فإذا تركه فقد ترك الجميع وتركه لا يتأتى إلا بترك الجميع، فإنه إذا ترك البعض، وفعل البعض، فقد فعل المشترك، وهو مفهوم أحدها لأنه في ضمن المعين، فيستحق حينئذ العقاب على تركه إذا تركه ترك الجميع لأن متعلق الوجوب يجب أن يكون متعلق العقاب على تقدير الترك، ومتعلق الثواب على تقدير الفعل ولا وجه لمن قال: إنه إذا فعل الجميع أثيب ثواب الواجب على أكثرها ثواباً، وإذا ترك الجميع عوقب على ترك أدونها عقاباً فإنّ أكثرها ثواباً لو أثيب عليه ثواب الواجب لكان هو الواجب، ولتعين الواجب ولم يكن الواجب أحدها لا بعينه فكان يبطل معنى التخيير، والتقدير ثبوته، وأما أدونها عقاباً فهو قريب من قولنا: إنّه يعاقب على القدر المشترك لأنه لا أقل من المشترك، ولكن

فقد تقدم ما فيه وأنه إن كان يعني ما فيه المشترك. أو يحويه المشترك فذلك صحيح وإلا فلا وما قاله من أنه يستحق العقاب حينئذ على تركه إذا تركه بترك الجميع صحيح وما قاله من أن متعلق الوجوب يجب أن يكون متعلق العقاب على تقدير الترك، ومتعلق الثواب على تقدير الفعل ليس كما قال فإن متعلق الثواب في الواجب المخير فعل إحدى الخصال المخير فيها، ومتعلق العقاب ترك جميعها، فليس متعلق الوجوب هو بعينه متعلق الثواب ومتعلق العقاب معاً من هذا الوجه إلا أنْ يريد أن متعلق الوجوب هو متعلق الثواب، والعقاب على الجملة فلذلك وجه والله أعلم.

قال: (ولا وجه لمن قال أنه إذا فعل الجميع أثيب ثواب الواجب على أكثرها ثواباً وإذا ترك الجميع عوقب على ترك أدونها عقاباً)

قلت: لقائل أنْ يقول، بل لقول قائل ذلك وجه ثبت تقريره في الشريعة من سعة باب الثواب بدليل تضعيف الحسنات، وضيق العقاب بدليل عدم تضعيف السيئات فالثواب على الأكثر ثواباً، والعقاب على الأدون عقاباً مناسباً لتلك القاعدة.

قال: (فإن أكثرها ثواباً لو أثيب عليه ثواب الواجب لكان هو الواجب ولتعين الواجب ولم يكن الواجب أحدها لا بعينه فكان يبطل التخيير والتقدير ثبوته)

قلت: إن أراد بقوله، ولتعين الواجب باعتبار تعلق الوجوب فذلك ممنوع، وكيف يتعين باعتبار تعلق الوجوب وقد فرض غير متعين هذا ما لا يصح بوجه وإنْ أراد ولتعين الواجبْ باعتبار الوجود

الكلي لا تتأتى إلاّ بترك الجميع إذ بفعل البعض يتحقق متعلق الوجوب، وثوابه الذي هو الواحد المبهم في ضمن المعين فإذا ترك الجميع عوقب على ترك أدونها عقاباً بخلاف ما إذا فعل الجميع، فإنّه يثاب ثواب الواجب على أكثرها ثواباً نظراً لقاعدة سعة باب الثواب بدليل تضعيف الحسنات، وقاعدة ضيق باب العقاب بدليل عدم تضعيف السيئات، فالثواب على الأكثر ثواباً، والعقاب على الأدون عقاباً هو المناسب لقاعدتيهما المذكورتين فافهم.

(الحكم الرابع) براءة الذمة من الواجب الذي متعلقه واحد مبهم مما يدخل تحت المشترك الكلي، فإنّما تحصل بما أوقعه مما فيه المشترك سواء كان الموقع جميع الخصال أو شيئاً منها من حيث أنّ به الواحد المبهم

تشخيصه في خصلة معينة له فيقال: هذا أقلها عقاباً له وهي متعلق على تقدير الترك يقتضي أنها هي بعينها متعلق الوجوب فيبطل معنى التخيير، والتقدير ثبوته هذا خلف، بل التصريح بالقدر المشترك في ذلك هو الصواب.

الحكم الرابع: المتعلق بالقدر المشترك براءة الذمة، فلا تبرأ إلا بالقدر المشترك الذي هو مفهوم أحدها فإذا فعل الجميع، أو شيئاً معيناً منها إنما تبرأ ذمته من ذلك بالقدر المشترك، لأنّ الواجب هو سبب براءة الذمة من الواجب إذا وقع بعينه، ولا تبرأ الذمة من الواجب بشيء غيره البتة، ولذلك نقول: فيمن صلى الظهر إنما برأت ذمته بالقدر المشترك بين صلاته هذه وجميع صلوات الناس وهو مفهوم الظهر من حيث هو ظهر أما خصوص هذا

فذلك مسلم ولا بد منه فإنّ الوجود يستلزم التعيين بخلاف الوجوب فإنه لا يستلزم ذلك والسبب في ذلك أنّ الوجوب أمر إضافي والوجود أمر حقيقي والثواب والعقاب أمران حقيقيان لا يترتبان إلا على الأمر الحقيقي فهما يستلزمان ما يترتبان عليه وتعيينه وإنما أوقع شهاب الدين في هذا الإشكال ذهاب وهمه إلى أن التعيين في الوجود يستلزم التعيين في الوجوب وليس الأمر كذلك على ما بينته آنفا.

قال: (وأما أدونها عقاباً فهو قريب من قولنا أنه يعاقب على القدر المشترك لأنه لا أقل من المشترك)

قلت: ما قاله من أنّ قول القائل أنه يعاقب على أدونها عقاباً قريب من قول القائل أنه لا يعاقب على القدر المشترك لأنه لا أقل من المشترك ليس بصحيح لأنّ المشترك الذي هو الكلي لا يلحقه وصف القلة والكثرة ولا ما أشبههما من الأوصاف.

قال: (ولكن تشخيصه في خصلة معينة له فيقال هذه أقلها عقاباً وهي متعلق العقاب على تقدير الترك يقتضي أنها هي بعينها متعلق الوجوب فيبطل معنى التخيير والتقدير ثبوته هذا خلف)

قلت: ما قاله من أن تشخيصه خصلة يقال أنها أقلها عقاباً يقتضي أنها بعينها متعلق الوجوب ليس بصحيح بل لا يقتضي تشخيصها ذلك ولا يستلزمه.

قال: (بل التصريح بالقدر المشترك في ذلك هو الصواب)

قلت: ليس ما صوبه بصواب وقد سبق بيان ذلك.

قال: (الحكم الرابع المتعلق بالقدر المشترك براءة الذمة فلا تبرأ إلا بالقدر المشترك الذي هو مفهوم أحدها)

هو متعلق الوجوب متحقق به لا من حيث تعينه إذ لا مدخل للمعين في براءة الذمة من الواجب إلاّ من حيث أنّ به تعيين وجود الواجب لا من حيث أنّ به تعيين الوجوب فافهم.

(الحكم الخامس) النية، فإنّما تتعلّق بما يختار إيقاعه من حيث أنّ به يحصل مقتضى التكليف بالمطلق الذي هو الواحد المبهم لا من حيث خصوصه، فإذا أعتق في الواجب المخير لا ينوي براءة ذمته، ولا فعل الواجب بالعتق من حيث هو عتق، بل من حيث أنّ العتق أحد خصال كفارة اليمين فقط، وإذا جمع بين العتق والكسوة والإطعام لا ينوي بالمجموع براءة الذمة، ولا فعل الواجب إلاّ من حيث أنّ المجموع أحد الخصال لا من حيث الخصوصيات، وبالجملة فهذه الأحكام إنّما تتعلق بالمطلق الذي هو واحد مبهم من

الظهر، وهو كونه واقعاً في البقعة المعينة، وعلى الهيئة المعينة، فلا مدخل له في براءة الذمة لأنه لم يدخل في الوجوب وكذلك من صام رمضان إنما تبرأ ذمته من صوم رمضان بما في صومه من القدر المشترك بين صومه هذا وبين صوم عامة الناس، وهو مفهوم شهر رمضان.

أما خصوص هذا الشهر، فلا مدخل له في البراءة كما أنَّه لا مدخل له في الوجوب، فكونه صامه المكلف في البلد المعين، أو وهو يأكل الغذاء المعين وغير ذلك من خصوصاته ساقط عن الاعتبار في البراءة والوجوب، والثواب، والعقاب على تقدير الترك وكذلك جميع هذا الباب إنما المعتبر فيه القدر المشترك.

قلت: قد تقدم بيان أنّ القدر المشترك ليس مفهوم أحدها مراراً عديدة.

قال: **(فإذا فعل الجميع، أو شيئاً معيناً منها، فلا تبرأ الذمة إلا بالقدر المشترك)**

قلت: لا تبرأ الذمة بالقدر المشترك لأنه لا يمكن إيقاعه ولا دخوله في الوجود العيني وإنما تبرأ الذمة بما أوقعه مما فيه المشترك أي قسط منه على ما قرر أهل هذا العلم.

قال: **(لأنّ الواجب هو سبب البراءة من الواجب إذا وقع بعينه ولا تبرأ الذمة من الواجب بشيء غيره البتة)**

قلت: إنْ أراد بقوله إذا وقع بعينه إذا وقع وتعين بالوقوع فذلك ليس صحيح، وإنْ أراد بقوله إذا وقع بعينه إذا وقع على حسب ما تعلق به الوجوب فذلك ليس بصحيح فإنه لا يمكن وقوعه كذلك لأنّ تعلق الوجوب به على سبيل الإبهام، وليس تعلق الوجود به على ذلك الوجه بل على التعيين.

قال: **(ولذلك نقول فيمن صلى الظهر إنما برئت ذمته بالقدر المشترك بين صلاته هذه وجميع صلوات الناس وهو مفهوم الظهر من حيث هو ظهر)**

قلت: إنْ أراد ظاهر لفظه، وهو أن براءة ذمة مصلي الظهر إنما تقع بصلاته وصلاة غيره، فذلك واضح البطلان، وذلك يستلزم أن لا تبرأ ذمة زيد حتى يصلي عمرو وغيره من سائر الناس وهذا خطأ فاحش، وإن أراد أنّ براءة ذمة مصلي الظهر إنما تقع بالكلي من حيث هو كلي فهو خطأ أيضاً، وإنْ أراد أنّ براءة ذمة المصلي إنما تقع بصلاته لا من جهة خصوصها بل من جهة أن فيها معنى المشترك فذلك صحيح ولكن هذا الاحتمال بعيد من لفظه ومساق كلامه.

خصال كفارة اليمين لا نفس المشترك الكلي كما قيل لكن لما كان الإطلاق عبارة عن الإبهام، والإبهام لا يتأتى تحققه في الخارج، بل إنّما يتأتى في عتق رقبة معينة أو إطعام طعام معين، أو إعطاء كسوة معينة كان حصول الواجب، والثواب عليه وبراءة الذمة منه بنية فعل ذلك الخاص من حيث حصول مقتضى التكليف بالمطلقة به لا من حيث تحقق الإطلاق الذي هو متعلق الأحكام المذكورة فيه كما قيل إذ كيف يجتمع الإبهام والتعيين فيه، وهما نقيضان وليست المطلقات هي الكليات حتى يقال إنّ المناطقة قد نوعوا الكلي إلى منطقي، وعقلي وطبيعي، وقالوا المنطقي هو مفهوم الكلي، أعني ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، والطبيعي هو معروضه كمفهوم الإنسان أي حيوان ناطق، والعقلي عبارة عن المركب

الحكم الخامس: النية فلا ينوي المكلف إيقاعه بنية الوجوب، وأداء الفرض إلاّ القدر المشترك، فهو المنوي فقط دون الخصوصات.

فإذا أعتق في الواجب المخير لا ينوي براءة ذمته، ولا فعل الواجب بالعتق من حيث هو عتق، بل لكون العتق أحد الخصال فقط وكذلك إذا جمع بين العتق والكسوة، والإطعام لا ينوي فعل الواجب إلاّ بما في المجموع من القدر المشترك الذي هو أحد الخصال دون الخصوصيات، وكذلك إذا فعل واجباً مطلقاً في ضمن معين إنما ينوي ذلك المطلق الذي هو ضمن المعين، فمن صلى الظهر مثلاً ينوي مفهوم صلاة الظهر الذي هو قدر مشترك بين صلاته، وصلاة غيره فبه تبرأ ذمته وهو الذي يتعين عليه نيته فهذه الأحكام الخمسة هي متعلقة بالقدر المشترك دون الخصوصيات، وهذا هو الحق الذي يندفع به جميع الشكوك،

قال: (أما خصوص هذا الظهر وهو كونه واقعاً في البقعة المعينة وعلى الهيئة المعينة فلا مدخل له في براءة الذمة لأنه لم يدخل في الوجوب)

قلت: كون الصلاة واقعة في بقعة معينة وعلى هيئة معينة وان لم يكن له مدخل في الوجوب أي لم تشترط تلك البقعة ولا تلك الهيئة في الوجوب فلم تقع براءة الذمة إلا بتلك الصلاة المقيدة بتلك القيود وذلك لتعيين الوجود لا لتعيين الوجوب.

قال: (وكذلك من صام رمضان إنما تبرأ ذمته من صوم رمضان بما في صومه من القدر المشترك بين صومه هذا وبين صوم عامة الناس وهو مفهوم شهر رمضان أما خصوص هذا الشهر فلا مدخل له في البراءة كما أنه لا مدخل في الوجوب)

قلت: لو اقتصر على قوله بما في صومه من القدر المشترك كان كلامه كافياً صحيحاً لكنه زاد ما أفسده به وهو باقي كلامه وقوله أما خصوص هذا الشهر فلا مدخل له في البراءة كما أنه لا مدخل له في الوجوب من أشد الكلام فساداً وأوضحه بطلاناً فإنه يلزم عنه أن شهر رمضان المعين من السنة المعينة لا يتعلق الوجوب بصومه وذلك باطل قطعاً.

قال: (فكونه صامه المكلف في البلد المعين أو وهو يأكل الغذاء المعين وغير ذلك من خصوصاته ساقط عن الاعتبار في البراءة والوجوب والثواب والعقاب على تقدير الترك وكذلك جميع هذا الباب إنما المعتبر فيه القدر المشترك)

من هذين المفهومين واتفق المتقدمون، والمتأخرون منهم على أنَّ الماهية مع اتصافها بالكلية واعتبار عروضها لها لا وجود لها في الخارج قال الشيخ ابن سينا: إذ لا دليل على وجودها فيه، بل بديهية العقل حاكمة بأنَّ الكلية تنافي الوجود الخارجي واختلفوا هل يوجد الكلي الطبيعي خارجاً بوجود أشخاصه حيث كان من غير ممتنع الوجود في الخارج كشريك الباري، ومن غير المعدوم الممكن كالعنقاء أو هو من الأمور الانتزاعية وتحققه في الفرد بالذهن فقط، والثاني للمتأخرين، والأول للمتقدمين وهو الحق ضرورة أنَّ حقيقة الإنسان مثلاً حال اقتران العوارض التي هي خارجة موجودة في الخارج، فتكون تلك الحقيقة من حيث هي هي وذاتياتها التي هي متحدة معها موجودة في الخارج وذلك أنَّ الحقيقة لا بشرط شيء ليست

والأسئلة عن هذه المسألة، فإنْ قلت القدر المشترك كلي والكلي لا يمكن دخوله في الوجود الخارجي إنَّما يقع الكلي في الذهن دون الخارج، وجميع ما يقع في الخارج إنَّما هو جزئي.

أما الكلي فلا يوجد إلاّ في الذهن، وما لا يقع في الخارج لا يجب فعله في الخارج، وإلاّ لزم تكليف ما لا يطاق، وإذا لم يكن متعلق الوجوب بطل كونه متعلق الثواب، أو العقاب، أو البراءة، أو النية قلت: المشتركات والكليات لا تقع في الأعيان مجردة عن المشخصات، والمعينات، بل ذلك إنّما يوجد في الأذهان، وأما وقوعها في ضمن المعينات، فحق فمن أعتق الرقبة المعينة فقد أعتق رقبة مطلقة، ومن أخرج الشاة المعينة في الزكاة، فقد أخرج شاة مطلقة في ضمن تلك المعينة.

قلت: ما قاله من أن تلك الخصوصات ساقطة عن الاعتبار إن أراد أن البراءة لم تقع بالمقيد بتلك الخصوصات وكذلك الثواب والعقاب لكون الوجوب لم يتعلق بالمقيد بها فذلك غير صحيح وإن أراد أن البراءة والثواب والعقاب لم يكن كل منهما مرتباً على الواجب المفعول أو المتروك مشروطاً بتلك الخصوصات بل مرتب على ما عرض له من جهة ضرورة الوجود من تلك الخصوصات وإن لم يقع في تعلق الوجوب إشتراطها فذلك صحيح.

قال: (الحكم الخامس النية فلا ينوي المكلف إيقاعه بنية الوجوب وأداء الفرض الا القدر المشترك فهو المنوي دون الخصوصات)

قلت: ما قاله من تعلق النية بالقدر المشترك ليس بصحيح بل يتعلق بالخصوص المعين الذي يختار إيقاعه لما فيه من المشترك أو لكونه من المشترك لا بخصوصه.

قال: (فإذا أعتق في الواجب المخير لا ينوي براءة ذمته ولا فعل الواجب بالعتق من حيث هو عتق لكون العتق أحد الخصال فقط) قلت: ما قاله هنا صحيح.

قال: (وكذلك إذا جمع بين العتق والكسوة والإطعام لا ينوي فعل الواجب إلا بما في المجموع من القدر المشترك الذي هو أحد الخصال دون الخصوصات)

قلت: ما قاله هنا صحيح أيضاً غير قوله الذي هو أحد الخصال، فإنّ القدر المشترك ليس أحد الخصال.

قال: (وكذلك إذا فعل واجباً مطلقاً في ضمن معين إنما ينوي ذلك المطلق الذي هو في ضمن المعين)

معينة في حد ذاتها لأنَّ تعيينها ليس عينها ولا جزأها، بل يمكن أنْ تلاحظها بشرط لا شيء، فتعرض لها الكلية، ويكون كلياً طبيعياً ويمكن أنْ تلاحظها بشرط شيء فتعرض لها الجزئية، ويكون فرداً وحصة فالماهية مع قطع النظر عن الأعراض المخصوصة موجودة، وليست بمحسوسة أنظر رسالتي السوانح الجازمة في التعاريف اللازمة على أنَّ الإطلاق نظير الكلية في كون بديهية العقل حاكمة بمنافاتها للوجود الخارجي فافهم.

(القاعدة الثانية) الواجب فيه هو الواجب الموسع كإيجاب الله تعالى الظهر من أول القامة إلى آخرها،

ويدل من حيث العقل على وجود المطلقات في الخارج في ضمن إنَّ الله تعالى خلق مفهوم الإنسان بالضرورة في الخارج، فهو في الخارج إما وحده، فقد وجد مطلق الإنسان في الخارج وإما أنْ يكون في الخارج مع قيد، ومتى وجد مع قيد فقد وجد لأنَّ الموجود مع غيره موجود بالضرورة، فمطلق الإنسان في الخارج بالضرورة وكذلك القول في جميع الأجناس التي نجزم بأنَّ الله تعالى خلقها، ومن قال: بأن الله تعالى ما خلق الأجناس من الجماد، والنبات، والحيوان، فقد خالف الضرورة.

وكذلك أيضاً يصح أنْ يقال: أنَّ زيداً إنسان في الخارج بالضرورة، ونجد الفرق بين هذا الخبر، وبين قولنا زيد في الخارج بالضرورة، وإنَّ الأول مفيد دون الثاني، وكذلك نقول: هذا السواد المعين سواد وندرك الفرق بينه وبين قولنا المعين معين.

قلت: هذا هو سبب ارتباكه وإختلال أقواله في هذه المسألة وشبهها وهو إعتقاده أنّ المطلق هو القدر المشترك، وذلك ليس بصحيح فإن القدر المشترك هو الحقيقة الكلية والمطلق هو الواحد غير المعين مما فيه الحقيقة.

قال: (فمن صلى الظهر مثلاً ينوي مفهوم صلاة الظهر الذي هو قدر مشترك بين صلاته وصلاة غيره فبه تبرأ ذمته وهو الذي تعين عليه نيته إلى آخر قوله في هذا الحكم)

قلت: إنْ أراد ظاهر لفظه وهو أنْ ينوي إيقاع المشترك من حيث هو مشترك، فذلك غير صحيح، وإنْ أراد أنْ ينوي إيقاع المعين لما فيه من المشترك فذلك صحيح.

قال: (فإنْ قلت القدر المشترك كلي والكلي لا يمكن دخوله في الوجود الخارجي إلى قوله وأما وقوعها في ضمن المعينات فحق)

قلت: ما قاله هنا من أن وقوعه ضمن المعينات حق، وإنْ أراد وقوعها كليات فليس بصحيح، وانْ أراد وقوع ما فيه قسط من الكلي أو ما هو داخل تحت الكلي فذلك صحيح.

قال: (فمن أعتق الرقبة المعينة فقد أعتق رقبة مطلقة ومن أخرج الشاة المعينة في الزكاة فقد أخرج شاة مطلقة في ضمن تلك المعينة)

قلت: إنْ أراد أنه أعتق الرقبة المطلقة من حيث هي مطلقة فذلك ليس بصحيح فإن الإطلاق هو الإبهام وهو مناقض للتعيين فكيف يجتمع النقيضان وإن أراد أنه أعتق الرقبة المعينة فحصل بها مقتضى التكليف بالمطلقة فذلك صحيح.

وقد اختلف الفقهاء في القول به وبجحده، وعلى الأول إذ قصد التأخير لوسط الوقت أو آخره، فهل يجوز له ذلك بغير بدل هو العزم لعدم دليل عليه إذا الدليل إنَّما هو على الصلاة فوجب نفيه أو لا بدَّ من العزم على الفعل في بقية الوقت لأنَّ من أمره سيده، فلم يفعل ولم يعزم على الفعل في مستقبل الزمان يعد معرضاً عن أمر سيده، والإعراض عن الأمر حرام، وما يندفع به الحرام واجب، فالعزم واجب.قولان ثالثهما للغزالي وجوب العزم على من خطر بباله الفعل والترك لأنَّه إنْ لم يعزم على الفعل عزم على الترك بالضرورة بخلاف الغافل عن الفعل، والترك قال ابن الشاط: والصحيح أنْ لا حاجة إلى بدل أصلاً وعلى الثاني، ففي متعلق الوجوب خمسة مذاهب.

ويدرك الإنسان من نفسه أنّه ثبت له مفهوم الجسم، ومفهوم الحيوان، ومفهوم الإنسان، ومفهوم الممكن، ومفهوم المخلوق وجميع هذه الكليات المشتركة يجزم كل عاقل بثبوتها له بالضرورة من غير عكس، فجحد كون الكليات والمشتركات موجودة في الخارج في ضمن المعينات خلاف الضرورة، فهذا هو تخليص قاعدة الكلي الواجب وبه يظهر الفرق بينه وبين ما بعده من الكليات.

(القاعدة الثانية) الواجب فيه وهذا هو الواجب الموسع، فإذا أوجب الله تعالى الظهر من أول القامة إلى آخرها فقد إختلف العلماء فيه على سبعة مذاهب وتحريرها أنّ القائل قائلان. قائل بالوجوب الموسع، وقائل بجحده، والأولون لهم قولان أحدهما أنّه يفتقر إلى العزم إذا تأخر، والآخر إنّه لا يفتقر، ولا يجب العزم، فهذان قولان، والقائلون بجحده منهم

قال: (ويدل من حيث العقل على وجود المطلقات في الخارج في ضمن المعينات ان الله تعالى خلق مفهوم الإنسان بالضرورة في الخارج)

قلت: قوله هذا جار على فاسد إعتقاده الذي لم يزل يردده وهو أن الكليات هي المطلقات وقد وقع التنبيه على ذلك مراراً وقوله أن الله تعالى خلق مفهوم الإنسان بالضرورة في الخارج غير صحيح عند جمهور مثبتي الكلي وصحيح عند بعضهم فإن جمهور القائلين بالكلي مطبقون على أنه لا وجود له في الخارج وقد نوع بعضهم الكلي إلى منطقي وعقلي وطبيعي وجزم بأن المنطقي لا وجود له في الخارج وأن الطبيعي له وجود في الخارج وأن العقلي مختلف فيه.

قال: (فهو في الخارج أما وحده فقد وجد مطلق الإنسان في الخارج وأما أن يكون في الخارج مع قيد ومتى وجد مع قيد فقد وجد)

قلت: لا كلام أشد فساداً من هذا الكلام فإنه إن حمل قوله بأن المطلق موجود في المقيد على أنه يريد المطلق حقيقة والمقيد حقيقة فذلك بين البطلان والفساد فإنه كيف يجتمعان معاً في الوجود الخارجي وهما نقيضان وإن حمل قوله ذلك على أنه يريد بالمطلق الكلي فذلك باطل أيضاً فإنه كيف يجتمع الكلي بما هو كلي والجزئي بما هو جزئي معاً في شيء واحد في الوجود الخارجي وهما نقيضان أيضاً هذا كله كلام من لم يحصل هذه العلوم ولا أشرف على هذه المباحث بوجه أصلاً.

قال: (لأنّ الموجود مع غيره موجود بالضرورة)

(المذهب الأول) لبعض الشافعية أنّ متعلقه أول الوقت مستنداً إلى أنّ الوجوب ينافي جواز التأخير، وإنّ الزوال سبب الوجوب، والأصل ترتب المسبب على سببه، فيكون الوجوب أول الوقت، وما يقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الأداء، ويرد عليه أنّ الأذن في تفويت الأداء لفعل القضاء من غير ضرورة خلاف قواعد الشرع وإنّما المعهود في قواعد الشريعة أنّ الأذن في ذلك إنّما يكون لأجل العذر كضرورة السفر، أو المرض في رمضان أو غيره من العبادات.

(المذهب الثاني) لبعض الحنفية أنّ متعلقه آخر الوقت مستند إلى أنّ ثبوت خصيصة الشيء يستدل به على عدم ثبوته، وعدم خصيصته يستدل به على عدمه والعقاب على تقدير الترك من خصائص الوجوب، وهو

بعض الشافعية قال: يتعلق الوجوب بأول الوقت معتمداً على أنْ الوجوب مع جواز التأخير متنافيان والأصل ترتب المسبب على سببه، والزوال سبب، فيكون الوجوب الذي هو مسببه أول الوقت وما يقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الأداء فهذا مستنده ويرد عليه أنَّ الإذن في تفويت الأداء لفعل القضاء من غير ضرورة خلاف قواعد الشرع نعم يجوز الإذن في تفويت الأداء لفعل القضاء لضرورة السفر، أو المرض كما في رمضان أو غيره من العبادات التي يجوز ترك أدائها للقضاء لأجل العذر.

أما لغير عذر فغير معهود في الشريعة، وأخفق الناس كلهم على جواز تأخير الصلاة عن أول الوقت فهذا مستند هذا المذهب وما عليه من القول المذهب الثاني لبعض الحنفية إنَّ الوجوب متعلق بآخر الوقت، ومستنده إنَّا نستدل بثبوت خصيصة الشيء على ثبوته، وبعدم

قلت: ذلك صحيح لكن وجود المطلق بما هو مطلق مع المقيد ووجود الكلي بما هو كلي مع الجزئي في الوجود الخارجي ممتنع فدليله لا يتناول محل النزاع.

قال: (فمطلق الإنسان في الخارج بالضرورة)

قلت: قد تبين أن دليله لم ينتج مقصوده.

قال: (وكذلك القول في جميع الأجناس التي نجزم بأن الله تعالى خلقها ومن قال بأن الله تعالى ما خلق الأجناس من الجماد والنبات والحيوان فقد خالف الضرورة)

قلت: ذلك مبني على إختلاف المذاهب فمن أنكر الكليات أنكر تلك الضرورة وكذلك من أثبتها في الخارج أيضاً.

قال: (وكذلك يصح أيضاً أن يقال أن زيداً إنسان في الخارج بالضرورة ونجد الفرق بين هذا الخبر وبين قولنا زيد في الخارج بالضرورة وأن الأول مفيد دون الثاني)

قلت: ذلك غير صحيح بل هما مفيدان لكن الأول أفاد ما ليس بمعلوم ولا صدق والثاني أفاد ما هو معلوم وصدق.

قال: (وكذلك نقول هذا السواد المعين سواد وندرك الفرق بينه وبين قولنا المعين معين)

قلت: لا فرق بينهما في عدم الفائدة.

قال: (ويدرك الإنسان من نفسه أنه ثبت له مفهوم الجسم ومفهوم الحيوان ومفهوم الإنسان ومفهوم

منتف في غير آخر الوقت وثابت في آخره، فيستدل بثبوته آخر الوقت على ثبوت الوجوب آخرالوقت، وبنفيِّه في غير آخر الوقت على نفي الوجوب في غير آخر الوقت، فإذا وقع الفعل قبل آخر الوقت كان نفلاً يسد مسد الفرض، ويرد عليه أنَّ أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب خلاف القواعد.

(المذهب الثالث) للكرخي أنَّ متعلقه آخر الوقت أيضاً إلاّ أنّه بطريقة أخرى، وهي أنَّ المكلّف إذا عجل الفعل، فإنْ جاء آخر الوقت وهو موصوف بصفات المكلفين كان فعله واجباً فما أجزأ عن الواجب إلاّ الواجب، وإنْ جاء آخر الوقت وهو غير موصوف بها كان نفلاً لأنّه وقع قبل وقت الوجوب، وسبب اختياره هذه الطريقة الخروج من عهدة ما أورده على من قال من الحنفية بتعلق الوجوب بآخر الوقت من

خصيصية الشيء على عدمه، ومن خصائص الوجوب العقاب على تقدير الترك، ووجدنا هذه الخصيصية منتفية في غير آخر الوقت، فقلنا: بنفي الوجوب في غير آخر الوقت، ووجدناها آخر الوقت فقلنا بالوجوب في آخر الوقت، وإنْ وقع الفعل قبل ذلك كان نفلاً يسد مسد الفرض، ويرد عليه إنَّ إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب خلاف القواعد، والمذهب الثالث مذهب الكرخي إنَّ الفعل موقوف إذا عجله المكلف، فإنْ جاء آخر الوقت وفاعله موصوف بصفات المكلفين كان فعله هذا واجباً فما أجزا عن الواجب إلاّ واجب، وإنْ لم يكن موصوفاً بصفات المكلفين كان نفلاً. لأنَّه وقع قبل وقت الوجوب، وسبب هذا المذهب عند الكرخي أنَّ من الحنفية من يقول: يتعلق الوجوب بآخر الوقت، ورأى ما ورد على الحنفية من إجزاء النفل عن الفرض، فاختار هذه الطريقة، ويرد عليه أنْ يكون الفعل

الممكن ومفهوم المخلوق وجميع هذه الكليات المشتركة يجزم كل عاقل بثبوتها له بالضرورة من غير عكس)

قلت: لم يجزم كل عاقل بذلك بل من العقلاء من جزم بنفيها جملة عن الوجودين معا وزعم أن الشركة لم تقع إلا في مجرد الألفاظ لا في المعاني ومنهم من جزم بإثباتها في الأذهان وهم جمهور المثبتين ومحققوهم ومنهم من أثبتها في الأعيان وقوله من غير عكس إن أراد أن هذا العاقل الذي جزم بثبوت هذه الكليات له لم يثبت لها فذلك غير صحيح لأنَّ الفرض خلاف ذلك فإنه قد فرض ثابتاً وإن أراد أنّه لا يلزم ثبوت كل جزئي في الإمكان لكل كلي ويكون ثبوته في الخارج أي لا يلزم حصول جميع الممكنات في الوجود فذلك صحيح.

قال: (فجحد كون الكليات والمشتركات موجودة في الخارج في ضمن المعينات خلاف الضرورة إلى آخر كلامه في هذه القاعدة)

قلت: قد تبين ما في ذلك من الخلاف وتبين على قول الجمهور بإثبات الكليات في الأذهان أن وجودها في الجزئيات ليس على أنها على حقيقتها من كونها كلية بل على أن في الجزئيات قسطاً من الكليات يختص كل جزئي بقسط لا يصح أن يختص به جزئي سواه.

قال: (القاعدة الثانية الواجب فيه وهذا هو الواجب الموسع إلى آخر ما قال فيه)

قلت: ما قاله من حكاية المذاهب ورد ما رده منها صحيح وما مال إلى تحسينه من قول الغزالي ليس

أجزاء النفل عن الفرض كما علمت مع أنّه يرد عليه أنَّ كون الفعل حالة الإيقاع لا يوصف بكونه فرضاً، ولا نفلاً ولا تتعين فيه نية لأحدهما خلاف المعهود في القواعد.

(المذهب الرابع) لبعض الحنفية أيضاً أنَّ متعلقه آخر الوقت حيث لم يعجل المكلف الفعل بعد فعله آخر الوقت، فصار آخر الوقت موصوفاً بالوجوب، فإنْ عجل المكلف الفعل لم يكن آخر الوقت موصوفاً بصفة الوجوب، فالتعجيل مانع من تعليق الوجوب بآخر الوقت فلم يجز نفل عن فرض، ولم يكن الفعل المعجل موقوفاً، بل ينوي به النفل نعم، يرد عليه أنَّ النبي ﷺ، وأصحابه لم يطيعوا الله تعالى بصلاة واجبة، ولا أثيبوا ثواب الواجب على شيء منها وذلك حظ عظيم يفوت عليهم لا سيما، وقد قال عليه الصلاة

حالة الإيقاع لا يوصف بكونه فرضاً، ولا نفلاً، ولا تتعين فيه نية لأحدهما خلاف المعهود في القواعد، والمذهب الرابع للحنفية أيضاً أنَّ المكلف إنْ عجل الفعل منع تعجيله من تعليق الوجوب بآخر الوقت.

فلا يجزىء نفل عن فرض ولا يكون موقوفاً، بل ينوي به النفل، وإنْ لم يعجله كان آخر الوقت واجباً موصوفاً بصفة الوجوب، فلا يرد عليه ما ورد على الكرخي، ويرد عليه أنَّ النبي عليه السلام وأصحابه رضي الله تعالى عنهم لم يطيعوا الله تعالى بصلاة واجبة، ولا أثيبوا ثواب الواجب على شيء منها وذلك حظ عظيم يفوت عليهم لا سيما مع قوله عليه السلام عن ربه عز وجل: «ما تقرب إليَّ عبداً واحداً بمثل أداء ما افترضته عليه، ولا يزال يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه»، الحديث المشهور فثواب الواجبات هو أفضل المثوبات، فالقول: بفواته عليهم محذور كبير المذهب الخامس حكاه سيف الدين في الأحكام أن الوجوب متعلق بوقت الإيقاع: أي وقت كان أوله، أو أوسطه أو آخره، فلا يلزم شيء من الإشكالات المتقدمة، ويرد عليه أنَّ شأن الوجوب أنْ يكون متقدماً على الفعل، ويكون الفعل متأخراً عن الوجوب، وتابعاً أما كون الوجوب تابعاً للفعل، فغير معهود في الشريعة، وعنده الوجوب في هذا الوقت وتحتم الإيقاع فيه للفعل، فكان ذلك على خلاف القواعد، فهذا مستند كل واحد منها، وما فيه من المخالفات للقواعد، فلم يبقَ إلاّ القولان اللذان في التوسعة، والقول فيهما: أنَّ الوجوب في الخارج متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء القامة الكائنة بين طرفي القامة كالواجب المخير، ومعنى ذلك أنَّ صاحب الشرع قال: صل أما في أول الوقت، أو في وسطه، أو في أحد هذه الأزمنة، وهو قدر مشترك بينها كما أنَّ الواجب في الموسع هو أحد الخصال.

فيكون الوجوب مرتباً على الزوال في القدر المشترك، ويجوز التأخير لبقاء المشترك،

بصحيح إنما الصحيح أن لا حاجة إلى بدل أصلاً وما قاله من تعلق الوجوب بالقدر المشترك إن أراد

والسلام عن ربه عز وجل: «ما تقرب إليَّ عبد أو أحد بمثل أداء ما افترضته عليه ولا يزال يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه» الحديث المشهور وبالجملة، فثواب الواجبات هو أفضل المثوبات، والقول بفواته عليهم محذور كبير.

(المذهب الخامس) حكاه سيف الدين في الأحكام أنَّ متعلقه وقت الإيقاع أي وقت كان أوله أو أوسطه أو آخره، فلا يلزم شيء من الإشكالات المتقدمة لكن يرد عليه أنَّ القواعد تقتضي أنْ يكون الوجوب متقدماً على الفعل، والفعل متأخراً عنه وتابعاً له وهذا المذهب جعل تحتم الإيقاع في الوقت تابعاً للفعل على خلاف القواعد، فظهر أنَّ في كل من الأقوال الخمسة المبنية على جحد التوسعة مخالفات للقواعد، ولم يبقَ غير مخالف لقاعدة ما بل تجتمع أسباب القواعد كلها فيه إلاّ الأقوال الثلاثة المبنية على التوسعة، وإنَّ الوجوب متعلق بالمطلق أعني جزأ مبهماً من الأجزاء الكائنة بين طرفي القامة كالواجب المخيّر، ومعنى

ويبرأ بالفعل أول الوقت لوجود المشترك فيه وأي وقت فعل فيه صادف المشترك، فلا يلزم تأخير المسبب عن سببه، ولا أنَّ الفعل بعد أول الوقت قضاء، وأوله نفل ينوب مناب الفرض، ولا يلزم مخالفة قاعدة من تلك القواعد التي لزمت الأقوال الأول، بل تجتمع أسباب تلك القواعد كلها، وهذا هو الحق غير أنَّ أرباب هذا المذهب اختلفوا إذا قصد التأخير لوسط الوقت أو آخره هل يجوز ذلك لغير بدل هو العزم لأن الأمر ما دل إلا على الصلاة أما العزم فلم يدل عليه دليل، فوجب نفيه، أو لا بدَّ من العزم على الفعل في بقية الوقت لأنَّ من أمره سيده، فلم يفعل، ولم يعزم على الفعل في مستقبل الزمان يعد معرضاً عن أمر سيده، والإعراض عن الأمر حرام، وما يندفع به الحرام واجب، فالعزم واجب واختار الغزالي طريقة وسطى، وهي الفرق بين الغافل عن الفعل والترك لا يجب عليه العزم، وبين من خطر بباله الفعل والترك.

فهذا إنْ لم يعزم على الفعل عزم على الترك بالضرورة، فيجب عليه العزم على الفعل، وهي طريقة حسنة (فرع) مرتب إذا قلنا بالتوسعة فهل ذلك مشروط بسلامة العاقبة؟ فإن مات قبل الفعل فقد أخر مختاراً يأثم وهو قول الشافعية: أو لا يأثم لأنَّ صاحب الشرع أذن له في التأخير، فهو فعل ما أذن له فيه وفعل المأذون فيه لا إثم فيه، والأصل عدم اشتراط سلامة العاقبة، وهو مذهب المالكية، وهو الصحيح من جهة النظر، فهذا هو قاعدة الواجب فيه وهو القدر المشترك، وهو كلي لا جزئي على المذهبين الأخيرين.

(القاعدة الثالثة) الواجب به، وهو سبب وتقريره أنَّ الله تعالى جعل مطلق زوال الشمس سبب وجوب الظهر متى وجد في أي يوم كان وكذلك بقية أوقات الصلوات، وجعل مطلق الإتلاف سبباً لوجوب الضمان، ومطلق ملك النِّصاب موجباً لوجوب الزكاة.

أما خصوص كونها هذه الدنانير، أو تلك الدنانير، فلا مدخل له في وجوب الزكاة، فلو

الكلي فليس ذلك بصحيح وأن أراد تعلق الوجوب بفرد مما فيه المشترك فذلك صحيح وما اختاره وصححه ونسبه إلى المالكية في مسألة المؤخر الذي يموت قبل الفعل صحيح.

ذلك أنَّ صاحب الشرع قال: صلِ أما في أول الوقت، أو في وسطه أو في آخره، فالواجب الصلاة في أحد هذه الأزمنة غير معين كما أنَّ الواجب المخيّر في كفارة اليمين هو أحد الخصال غير معين، فيكون الوجوب مرتباً على الزوال في جزء مبهم مما بين طرفي القامة، فأي جزء صلّى فيه صادف المطلق الذي تعلق به الوجوب، ولم يلزم تأخير المسبب عن سببه، ولا أنَّ الفعل بعد أول الوقت قضاء ولا أنَّه في أوّله نفل ينوب مناب الفرض حتى يكون مخالفاً لقاعدة من تلك القواعد التي لزمت مخالفتها للأقوال الخمسة المارة، فالقول بالتوسعة هو الحق، وقد مرّ عن ابن الشاط أنَّ الصحيح من الأقوال الثلاثة فيما إذا قصد المكلّف التأخير لوسط الوقت، أو آخره القول بأنّه لا حاجة إلى بدل أصلاً، وبقي أنَّه على القول بالتوسعة هل يشترط سلامة العاقبة، فإنْ مات قبل الفعل، وقد أخر مختاراً يأثم أو لا يشترط سلامة العاقبة فلا يأثم

قدر نصاب مكان في ملك المزكى، لم يختلف الحكم، وكذلك إتلاف بدل إتلاف فالمنصوب سبباً إنَّما هو المطلق الذي هو قدر مشترك بين النصب، والخصوصات ساقطة عن الاعتبار في وجوب الزكاة، وكذلك كل سبب يقتضي ثبوته الثبوت، فهذا كله مشترك، وهو واجب به أي بسببه.

(القاعدة الرابعة) الواجب به، وهو أداة يفعل بها فإنَّ الباء كما تكون سببية تكون للاستعانة نحو كتبت بالقلم، ونجزت بالقدوم قالوا: جب به الذي هو أداة في الشريعة له مثل أحدها الماء الذي يتوضأ به، ويغتسل فإنه ليس سبباً للوجوب، بل هو أداة يعمل بها الفعل، وسبب الطهارة إنما هو الحدث، وكذلك التراب في التيمم أداة، وليس سبباً، وثانيها الثوب للسترة في الصلاة لم يوجب الله تعالى السترة بثوب معين، بل بمطلق الثوب الذي هو قدر مشترك بين جميع الثياب كما لم يوجب الطهارة بماء معين، بل بالقدر المشترك بين جميع المياه، وكذلك نجيب عن مغلطة عادتها تلقي على الطلبة، فيقال: الوضوء واجبٌ من هذه الفسيقة المعينة لأنَّ الوضوء واجبٌ بالإجماع، وهو لا يجب من غيرها بالإجماع، فتعينت هي، وإلا لبطل الوجوب، وكذلك يقال: السترة واجبة بهذا الثوب المعين لأن السترة واجبة بالإجماع، وهي لا تجب بغير هذا الثوب المعين بالإجماع لجواز الاقتصار على هذا الثوب فتعين هذا الثوب، وعلى هذا المنوال تورد هذه الشبهات، والجواب عنها واحدٌ، وهو أن الوجوب إنما يتعلق بالقدر المشترك بين هذه الفسيقة، وغيرها فإذا لم يكن غيرها واجباً بالإجماع لا تتعين هي، بل القدر المشترك بينها، وبين غيرها لا هي، ولا غيرها، وكذلك إذا لم تجب السترة بغير هذا الثوب لا يتعين هذا الثوب، بل القدر المشترك بينه، وبين غيره، بل الخصوصات كلها ساقطة عن الاعتبار، وثالثها الجمار في النسك أداة يعمل بها الواجب لا أنها سبب الوجوب، بل سبب الوجوب

قال: (القاعدة الثالثة الواجب به وهو سبب)

قلت: ما قاله من أنَّ الله تعالى جعل زوال الشمس سبباً لصلاة الظهر وجعل مطلق الاتلاف سبباً

إذا مات قبل الفعل وقد أخر مختاراً قولان الأول للشافعية، والثاني للمالكية وهو الصحيح من جهة النظر لأنَّ صاحب الشرع أذن له في التأخير وقد فعل ما أذن له فيه، وفعل المأذون فيه لا إثم فيه، والأصل عدم اشتراط سلامة العاقبة.

(القاعدة الثالثة) الواجب به أي بسببه كمطلق زوال الشمس جعله الله تعالى سبب وجوب الظهر متى وجد في أي يوم كان وكذلك بقية أوقات الصلوات، وكمطلق الإتلاف جعل سبباً لوجوب الضمان وكمطلق ملك النصاب جعل سبباً لوجوب الزكاة، ولا مدخل لخصوص كونها هذه الدنانير، أو تلك الدنانير في وجوب الزكاة فلو قدر نصاب مكان نصاب في ملك المزكي لم يختلف الحكم إذ المنصوب سبباً إنَّما هو المطلق الذي هو واحد مبهم من أفراد النصب، وكذلك كل سبب وجوب يقتضي بثبوته الثبوت إنَّما هو المطلق أي فرد مبهم من أفراده وخصوصات أفراده ساقطة عن الاعتبار في ذلك الوجوب، فلو

هو: تعظيم البيت لقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: ٣]، ولتذكر قصة إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده، وفدائه بالكبش وأنّه هرب منه فلحقه، ورماه بالحجارة هناك فشرع رمى الجمار لتذكر تلك الأحوال السبية والطواعية التامة، والإنابة الجميلة ليقتدى بهما في ذلك، وعلى التقديرين، فالجمار ليست سبباً، بل أداة يفعل بها الواجب، ولم يوجب الله تعالى منها شيئاً معيناً، بل القدر المشترك بينه، فأي حصاة أخذها أجزأت، وسدت المسد، وخصوص كل واحدة منها ساقط عن الاعتبار.

والوجوب متعلق بالقدر المشترك بينها دون خصوصاتها، ورابعها الضحايا، والهدايا أدوات يفعل بها الواجب، وسبب الوجوب هو أيام النحر في الضحايا، والتمتع، ونحوه من أسباب الهدى، وأما هذه الأنعام، فليست للوجوب، بل أدوات يفعل بها الواجب، ولم يوجب الله تعالى خصوص بدنة دون أخرى، بل القدر المشترك بينها هو المطلوب فإنها فعل سد المسد، ولا يفوت بفوات الخصوص مقصد شرعي مع الاستواء في الصفات كما تقدم في الثوب، والماء حرفاً بحرف، وخامسها الرقاب في العتق ليست أسباباً للحكم، بل السبب الظهار مثلاً، أو اليمين، أو إفساد صوم رمضان عمداً، أو القتل، فهذه هي الأسباب، وأما الرقاب فهي أدوات يفعل بها الواجب، كالماء، والسترة، ولم يوجب الله تعالى خصوص رقبة دون أخرى مع الاستواء في الصفات، بل القدر المشترك بينها هو متعلق الوجوب، وهو واجب به أداة لا واجب به سبباً.

(القاعدة الخامسة) الواجب عليه، وهو المكلف في فرض الكفاية، فإن مقتضى الخطاب فيه التعلق بطائفة غير معينة، بل هو بمطلق الطائفة الصالحة لإيقاع ذلك على الوجه الشرعي وإنما يتعلق الوجوب بالكل حتى لا يضيع الواجب، وإلا فالمقصود إنما هو طائفة غير

لوجوب الضمان ومطلق النصاب سبباً لوجوب الزكاة صحيح وما قاله من أن المطلق هو القدر المشترك ليس بصحيح وقد سبق له هذا مراراً عديدة، وقد كان يحتمل أنْ يحمل ذلك على أنّ مراده بالقدر

قدر إتلاف بدل إتلاف لم يختلف الحكم بوجوب الضمان.

(القاعدة الرابعة) الواجب الذي هو أداة يفعل بها الواجب لا سبب للوجوب، فإنّ الباء كما تكون سببية كذلك تكون للاستعانة ككتبت بالقلم ونجرت بالقدوم، ولهذا الواجب مثل أحدها مطلق الماء الطهور في الطهارة وضوأ كانت، أو غسلاً أداة يعمل بها الطهارة لا سبب للطهارة لأنّ سببها إنّما هو الحدث، وكذلك التراب في التيمم أداة وليس سبباً وَلا مدخل لعين الماء في وجوب الطهارة ولا لتعين التراب في وجوب التيمم إذ لم يوجب الله تعالى بماء معين، بل بفرد مبهم من أفراد الماء ولا التيمم بتراب معين، بل بفرد مبهم من أفراد التراب.

(وثانيها) مطلق الثوب الذي هو فرد مبهم من أفراد الثياب أداة للسترة الواجبة في الصلاة، ولا مدخل للثوب المعين في وجوب السترة إذ لم يوجب الله تعالى السترة بثوب معين، بل بمطلق الثوب الذي هو فرد

معينة، وأي طائفة فعلت سدت المسد كالثوب في السترة، والماء في الطهارة، فالقدر المشترك في الطوائف، واجب عليه لأنه المكلف، والمكلف يجب عليه لا به، ولا فيه فإذا فعلت طائفة سقط عن البقية لتحقق الفعل المشترك بينها، وإذا ترك الجميع أثموا لتعطيل المشترك بينها عن الفعل، وإذا لم يوجد إلا من يقوم بذلك الواجب تعين الفعل عيناً لانحصار المشترك فيه كآخر الوقت في الصلاة، وتعذر غير الثوب الموجود في السترة حرفاً بحرف.

(القاعدة السادسة) الواجب عنده وله مثل في الشريعة أحدها الشرط فإن الحول إذا دار بعد ملك النصاب، وجبت الزكاة لا بالشرط الذي هو دوران الحول، بل بالسبب الذي هو ملك النصاب، ولكن أثر السبب إنما يظهر عند دوران الحول، فدوران الحول واجب عنده لا به، ولم يختص حول معين بالوجوب عنده، بل مطلق الحول، وهذه هي الحقيقة اللغوية من الحول، فمتى وجدت بعد ملك النصاب حصل الوجوب عندها لا بها، لا لخصوص ذلك الحول، بل لمطلق الحول الموجب لحصول التمكن من التنمية في النصاب، فالمحصل لمقصود الشرع هو مطلق الحول لا خصوص هذا الحول، فالقدر المشترك بين جميع الأحوال هو الواجب عنده كما أنّ القدر المشترك بين النصب هو الواجب به.

وثانيها: عدم المانع نحو عدم الدين في الزكاة والحيض في الصلاة تجب الزكاة عنده بالسبب الذي هو ملك النصاب، أو زوال الشمس في الصلاة لا لعدم الدين، ولا لعدم الحيض، فعدم الدين، والحيض واجبٌ عنده، ولم يعتبر صاحب الشرع عدم خصوص دين دون دين، ولا خصوص حيض دون حيض، بل مطلق الدين، ومطلق الحيض فهذا المشترك واجب عنده.

وثالثها: وجوب التيمم عند عدم الماء فإنَّ عدم الماء يجب عنده التيمم وليس هو سبب

المشترك واحد غير معين مما فيه المشترك، وأنّ مراده بالمطلق ذلك أيضاً لولا أنّ كثيراً من المواضع التي

مبهم من أفراد الثياب، ومن هنا يظهر لك جواب المغالطة التي تلقي عادة على الطلبة، فيقال: السترة واجبة بهذا الثوب المعين لأنَّ السترة واجبة بالإجماع، وهي لا تجب بغير هذا الثوب بالإجماع فتعين هو، وإلاّ لبطل الوجوب، أو يقال: الوضوء واجب من هذه الفسقية المعينة لأنَّ الوضوء واجب بالإجماع، وهو لا يجب من غيرها بالإجماع، فتعينت هي، وإلاّ لبطل الوجوب وهكذا إذا أوردت هذه الشبهات على هذا المنوّال كان الجواب عنها واحداً، وهو أنَّ الوجوب لكل من الوضوء والسترة إنّما يتعلق بفرد مبهم داخل تحت القدر المشترك بين هذه الفسقية وغيرها، وبين هذا الثوب المعين وغيره، فإذا لم يكن غيرها ولا غيره واجباً بالإجماع لا تتعين هي، ولا هو، فالخصوصات كلها ساقطة عن الاعتبار.

(وثالثها) مطلق الجمار في النسك أداة يعمل بها الواجب لا سبب للوجوب، بل سبب الوجوب أما تعظيم البيت لقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: ٣]، وأما تذكر قصة ابراهيم عليه

الوجوب لأنّ سبب الوجوب للصلاة أوقاتها، وأسباب الطهارات الأحداث أما عدم الماء، فليس سبباً لوجوب التيمم، بل الحدث إقتضى إحدى الطهارتين على الترتيب فإن عدمت طهارة الماء تعينت طهارة التراب، فعدم الماء واجب عنده لا به، ولم يلاحظ صاحب الشرع عدم ماء معين، بل عدم الطهور الكافي دون خصوص ماء، فالقدر المشترك ههنا واجب عنده.

ورابعها: وجوب أكل الميتة عند عدم الطعام المباح، إذا خاف الهلاك، فيجب عليه أكل الميتة لا لأنّ السبب عدم الطعام المباح، بل السبب إحياء النفس، وعدم الطعام المباح واجبٌ عنده لأنّ إحياء النفس إقتضى أحد الغذائين، أما المباح، أو الميتة على الترتيب، فإذا تعذر المباح تعينت الميتة كاقتضاء الحدث إحدى الطهارتين سواء بسواء، ولم يلاحظ صاحب الشرع عدم طعام مباح بعينه، بل مطلق الطعام المباح الذي يصلح لإقامة البنية.

وخامسها: عدم الخصلة الأولى من الخصال المرتبة في الكفارة نحو كفارة الظهار فإن تعذر العتق يوجب الصيام، وعدم العتق ليس هو سبب الوجوب لأنّ سبب الوجوب هو الظهار، وعدم العتق واجب عنده لا به، ولم يلاحظ الشرع عدم رقبة معينة، بل عدم مطلق الرقبة الصالحة لبراءة الذمة من الظهار، فهذه الأقسام كلها كلي مشترك ليس بجزئي، والوجوب فيها متعلق بالقدر المشترك من أفراده، وهو كله واجب عنده.

(القاعدة السابعة) الكلي المشترك الواجب منه، وله مثل في الشريعة:

أحدها: الجنس المخرج منه زكاة الإبل غنماً في الخمس والعشرين، إبلاً فيما فوقها، فإن ذلك جنس كلي يجب الإخراج منه، ولم يلاحظ الشرع شاة معينة، ولا حقة معينة مع إستواء الصفات في الجنس المجزىء، بل القدر المشترك الكلي: هو متعلق الحكم فقط.

وقع فيها ذلك القول يصرح فيها بأن القدر المشترك هو الكلي وهذا يمنع من صحة تأويل كلامه بذلك.

السلام في ذبح ابنه، وفدائه بالكبش قيل لأنّ منها أنّه هرب فلحقه ورماه بالحجارة هناك، قلت: ولا يخفى ما فيه من المخالفة لقوله تعالى: ﴿قال يا أبت إفعل ما تؤمر ستجدني إنْ شاء الله من الصابرين﴾ [الصافات: ١٠٢]، فالصواب ما في حاشية شيخنا على توضيح المناسك أنّ في قصة هو أنّ الشيطان تعرض للذبيح عليه السلام لم ذهب مع أبيه للذبح، وقال له: إنّ أباك يريد أنْ يذبحك فأمره إبراهيم عليه السلام أنْ يرجمه بسبع حصيات، فشرع رمي الجمار لتذكر تلك الأحوال السنية والطواعية التامة والإنابة الجميلة ليقتدي بهما في ذلك، ولا مدخل لتعين الجمار في وجوب الرمي، بل أي حصاة أخذها أجزأت وسدت المسد وخصوص كل واحدة منها ساقط عن الاعتبار ورابعها مطلق الضحايا والهدايا أدوات يفعل بها الواجب لا سبب للوجوب، بل سببه في الضحايا أيام النحر، وفي الهدايا التمتّع ونحوه من أسباب الهدى، ولا مدخل للبدنة المعينة في الوجوب إذ لم يوجب الله تعالى خصوص بدنة دون أُخرى، بل

وثانيها: الجنس المخرج منه زكاة النقدين، وهوالنقدان أيضاً يجب أنْ يخرج منهما مقدار ربع العشر زكاة عما يملكه، ولم يلاحظ الشرع خصوص دينار، ولا درهم.

وثالثها: الجنس المخرج منه زكاة الفطر وهو الحب الذي غالب قوت أهل البلد منه يجب أنْ يخرج منه صاع عن كل آدمي إلا من استثنى في كتب الفقه.

ورابعها: الجنس المخرج منه الكفارات في الإطعام، وهو الجنس الذي تخرج منه زكاة الفطر بعينه.

وخامسها: الجنس المخرج منه زكاة الحبوب، والثمار يجب أنْ يخرج من ذلك الجنس مما في الملك، أو غيره بأنْ يحصله بشراء، أو غيره، ويخرج منه العشر عما ملكه من الحب، أو الثمن، فهذه الخمسة كلها أجناس كلية ليست معينة يجب الإخراج منها، ولم يلاحظ الشارع فيها معيناً بل الحكم الذي هو الوجوب متعلق بالقدر المشترك بين تلك المعينات.

(القاعدة الثامنة) الواجب عنه، وهو جنس المولى عليه يجب أنْ يخرج عن كل فرد منه صاع في زكاة الفطر، ولم يلاحظ الشارع خصوص شخص دون شخص، بل مفهوم الإنسان الموصوف بالصفات التي لأجلها تجب عنه زكاة الفطر كان ذلك المخرج عنه من المحجور عليه بوصية، أو حاكم، أو ولي بقرابة، أو زوجية أو رقيق[1] فمتعلق الحكم هو القدر المشترك بين هذه الأجناس دون خصوص عبد معين أو زوجة معينة.

(القاعدة التاسعة) الواجب مثله، وله مثالان أحدهما جزاء الصيد في الحج، فإنه يجب إخراج مثل الصيد المقتول في الإحرام، أو الحرم، والمعتبر في ذلك مطلق الغزال، ومطلق بقر الوحش دون خصوص ظبي معين، أو بقرة معينة، بل الواجب منوط بمطلق ذلك

قال: (القاعدة الرابعة الواجب به وهو أداة بفعل بها فإن الباء كما تكون سببية تكون للاستعانة إلى آخر كلامه في القاعدة).

المطلوب فرد مبهم من أفراد القدر المشترك بين هذه البدنة المعينة وغيرها من البدن فأيُهما فعل سد المسدّ، ولا يفوت بفوات الخصوص مقصد شرعي مع الاستواء في الصفات كما تقدّم في الثوب والماء حرفاً بحرف وخامسها مطلق الرقاب في العتق أدوات يفعل بها الواجب لا أسباب للوجوب، بل السبب الظهّار أو اليمين، أو إفساد صوم رمضان عمداً، أو القتل ولا مدخل لتعين الرقبة في الوجوب إذ لم يوجب الله تعالى خصوص رقبة دون أخرى مع الاستواء في الصفات، بل فرد مبهم من أفراد القدر المشترك بين هذه الرقبة المعينة وغيرها، فأي رقبة عتقها سدّت المسدّ كما علمت.

(القاعدة الخامسة) الواجب عليه هو المكلّف في فرض الكفاية، فإنّ مقتضى الخطاب فيه التعلق بطائفة

---

(١) الأظهر أورق.

الجنس الكلي، وخصوص كل صيد من كل جنس ساقط عن الاعتبار في الجزاء، فهذا الجنس الكلي هو الواجب مثله، وثانيهما المتلف المثلي من المكيلات، والموزونات تجب غرامة مثله كمن أتلف قفيز قمح يجب عليه غرامة قفيز مثله، أو رطل زيت يجب عليه إخراج رطل زيت مثله مع قطع النظر عن خصوص ذلك الرطل الزيت، وتعينه، بل المعتبر كونه زيتاً موصوفاً بصفة هي متعلق الأغراض نحو كونه زيتاً إتفاقاً، وزيت بزر كتان، ونحو ذلك، فهذا هو المعتبر في وجوب إخراج مثله حتى أنّ أفراد الأرطال من الغلة الواحدة من الزيت سواء في الحكم، والمعتبر القدر المشترك بينها دون خصوص رطل دون رطل، وكذلك المثليات المعتبر في الحكم أجناسها، وصفاتها العامة دون خصوص المعينات، فهذا جنس كلي هو الواجب مثله.

(القاعدة العاشرة) الواجب إليه، وله المثل في الشريعة:

أحدها: غروب الشمس في الصوم يجب الصوم إليه، والمعتبر من ذلك جنس الغروب من كل يوم، أما كونه غروب الشمس يوم الجمعة، أو غيرها فساقط عن الاعتبار في نظر الشرع، بل متى تحقق الغروب في أي يوم كان سقط وجوب الصوم في نظر الشرع، وانتقل المكلف إلى تحريم الصوم لوجود مفهوم الغروب في أي يوم كان، ولا عبرة بخصوص الأيام، فهذا جنس عام كلي يجب الفعل إليه، وهو ملابسة ضد الأكل، والجماع.

وثانيها: هلال شوال يجب تتابع الصوم في الأيام إليه، كما يجب إيصال الصوم في كل يوم إلى غروب الشمس، فمتعلق الحكم هو كونه هلال شوال أما كونه هذا الهلال، أو ذلك، أو كونه من سنة ستين أو من سنة سبعين، فلا عبرة به في هذا الحكم، بل مطلق هلال شوال كيف كان من أي سنة كان.

قلت: ما قاله فيها صحيح غير ما في قوله القدر المشترك على ما سبق.

قال: (القاعدة الخامسة الواجب عليه وهو المكلف في فرض الكفاية إلى آخر كلامه فيها)

غير معينة أي بمطلق طائفة صالحة لإيقاع ذلك على الوجه الشرعي، فأي طائفة صالحة من الطوائف الصالحة لإيقاع ذلك على وجهه الشرعي الداخلة تحت القدر المشترك بينها وبين غيرها هي المكلفة، والمكلّف يجب عليه لا به ولا فيه، فإذا فعلت سدّت مسدّ كالثوب في السترة والماء في الطهارة وسقط بفعلها الطلب عن بقية الطوائف لتحقّق الفعل المشترك بينها، وإذا ترك الجميع أثموا لتعطيل المشترك بينها عن الفعل، وإذا لم يوجد إلاّ من يقوم بذلك الواجب تعيّن الفعل عليه عيناً لانحصار المشترك فيه كآخر الوقت في الصلاة، وتعذّر غير الثوب الموجود في السترة حرفاً بحرف.

(القاعدة السادسة) الواجب عنده له أمثلة في الشريعة أحدها الشرط كدوران مطلق الحول تجب عنده الزكاة بسببها الذي هو ملك النصاب، فأثر السبب إنّما يظهر عند دوران مطلق الحول الموجب لحصول التمكّن من التنمية في النصاب فمطلق الحول هو الواجب عنده لأنّه المحصل لمقصود الشرع، ولا مدخل

وثالثها: أواخر العدة، والاستبراء، والإحداد في عدة الوفاة، يجب إيصال العدة، والاستبراء إلى ذلك الغايات، وكذلك الإحداد مع قطع النظر عن كون تلك الغاية من سنة معينة، بل متعلق الحكم كونه كمال ثلاثة أشهر في عدة الطلاق، أو أربعة أشهر، وعشراً في عدة الوفاة هذا هو المعتبر، وما عداه لغو في هذا الحكم، فهذه أجناس عشرة اشتركت

قلت: ما قاله صحيح غير ما قاله من تعلق الوجوب بالكل فإنه ليس بصحيح.
قال: **(القاعدة السادسة الواجب عنده إلى آخر ما قاله فيها)**
قلت: ما قاله صحيح غير ما قاله من تعلق الوجوب بالكلي المشترك على ما سبق.

لخصوص الحول المعين في حصول مقصود الشرع كما أنَّ مطلق نصاب داخل تحت القدر المشترك بين النصب هو الواجب به لا خصوص النصاب المعين **(وثانيها)** عدم المانع كعدم مطلق الدين في الزكاة، وعدم مطلق الحيض في الصلاة، فتجب الزكاة عند عدم مطلق الدين بسببها الذي هو ملك النصاب والصلاة عند عدم مطلق الحيض بسببها الذي هو زوال الشمس مثلاً، ولم يعتبر صاحب الشرع في الوجوب عنده عدم خصوص دين دون دين، ولا عدم خصوص حيض دون حيض، **(وثالثها)** عدم مطلق الماء الطهور يجب التيمم عنده لا به لأنَّ سبب الوجوب للصلاة أوقاتها وأسباب الطهارات الأحداث، فالحدث اقتضى إحدى الطهارتين على الترتيب فإنْ عدمت طهارة الماء تعينت طهارة التراب، فعدم مطلق الماء الكافي للطهارة هو الواجب عنده التيمم لا عدم خصوص ماء لأنَّ صاحب الشرع لم يلاحظ عدم ماء معيّن، **(ورابعها)** عدم مطلق الطعام المباح يجب على المكلّف عنده أكل الميتة إذا خاف الهلاك، ولا يجب عليه ذلك به، بل بخوف الهلاك لوجوب إحياء النفس بدليل، ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة فإحياء النفس اقتضى أحد الغذاءين إما المباح، وإما الميتة على الترتيب، فإذا تعذّر المباح تعينت الميتة كاقتضاء الحدث إحدى الطهارتين بلا فرق، ولم يلاحظ صاحب الشرع، عدم طعام مباح بعينه، بل مطلق الطعام المباح الذي يصلح لإقامة البينة، **(وخامسها)** عدم الخصلة الأولى من الخصال المرتبة في نحو كفارة الظهار كعدم مطلق الرقبة الصالحة لبراءة الذمة من كفارة الظهار يجب عنده الصيام لا به لأنَّ سبب الوجوب الظهار لأنَّ الظهار اقتضى أحد الخصال على الترتيب، فإذا تعذّرت الأولى تعينت الثانية نظير مر، ولم يلاحظ صاحب الشرع عدم رقبة معينة.

(القاعدة السابعة) الواجب منه له أمثلة الشريعة **(أحدها)** الجنس المخرج منه زكاة الإبل كانت غنماً كما في الخمس والعشرين، أو إبلاً طلقاً كما فيما فوقها يتعلق وجوب الإخراج منه بمطلق شاة من الغنم في الخمس والعشرين من جنس الإبل، ومطلق حقة فيما فوق الخمس والعشرين من جنس الإبل إذ لم يلاحظ الشرع شاة معينة ولاحقة معينة مع استواء الصفات في الجنس المجزىء فافهم.
(وثانيها) الجنس يخرج منه زكاة ما يملكه من النقدين بشرطه يتعلق وجوب الإخراج منه بمطلق النقد ذهباً أو فضة إذ لم يلاحظ الشرع خصوص دينار لا درهم.

(وثالثها) الجنس المخرج منه زكاة الفطر، وهو ما كان غالب قوت أهل البلد منه كالحب يتعلق وجوب الإخراج منه بمطلق مكيل صاع عن كل آدمي إلاّ من استثنى في كتب الفقه.

(ورابعها) الجنس المخرج منه الكفارات في الإطعام، وهو ما تخرج منه زكاة الفطر بعينه.

كلها في تعلق الوجوب بمعنى كلي، وإختص كل واحد منها بخصوص، كما تقدم ككونه فيه، وبه وعنه، ومنه، وإليه، وعليه، وعنده، وبه نجيب عن القول القائل: إذا كان الحكم في الأبواب كلها متعلقاً بالقدر المشترك، فليكن الكل واجباً مخيراً، فلم اختلفت الأسماء

قال: (القاعدة السابعة الكلي المشترك الواجب منه إلى آخر ما قاله فيها)

قلت: ما قاله في ذلك صحيح غير ما قاله من أنّ متعلق الحكم هو القدر المشترك الكلي، وكذلك ما قال في القاعدة الثامنة والتاسعة والعاشرة غير ما يشعر كلامه من متعلق الحكم بالكلي فإنه ليس بصحيح على ما تقرر مراراً، بل الصحيح تعلق الحكم بفرد غير معين مما فيه المعين المشترك فإنْ عنى ذلك، فمراده صحيح.

(وخامسها) الجنس المخرج منه زكاة الحبوب، والثمار يتعلق وجوب الإخراج منه بمطلق عشرة سواء كان مما في ملكه، أو مما يحصله بشراء أو غيره.

(القاعدة الثامنة) الواجب عنه هو المولي عليه يجب أنْ يخرج صاع في زكاة الفطر عن كل فرد مبهم داخل تحت مفهوم بشراء الإنسان الموصوف بالصفات التي لأجلها تجب عنه زكاة الفطر من المحجور عليه بوصية، أو حاكم أو ولي بقرابة أو زوجية أو رق، فتعلق الوجوب هو الفرد المبهم من أفراد القدر المشترك بين هذه الأجناس دون خصوص عبد معيّن أو زوجة معينة لأنَّ الشارع لم يلاحظ خصوص شخص دون شخص.

(القاعدة التاسعة) الواجب مثله له مثالان في الشريعة أحدهما جزاء الصيد المقتول في الأحرام، أو الحرم أي جزاء مطلق الغزال، ومطلق بقر الوحش دون خصوص ظبي معيّن أو بقرة معينة، فالواجب مثله منوط بمطلق ذلك الجنس الكلي وخصوص كل صيد من كل جنس ساقط عن الاعتبار في الجزاء. وثانيهما غرامة مثل مطلق المتلف المثلي من المكيلات، والموزونات فمن أتلف قفيز قمح وجب عليه غرامة قفيز مثله من مطلق قمح موصوف بصفة عامة هي متعلق الأغراض، ومن أتلف رطل زيت وجب عليه إخراج رطل من مطلق زيت موصوف بصفة هي متعلق الأغراض ككونه زيتاً اتفاقاً، وزيت بزر الكتان ونحو ذلك حتى أنَّ أفراد الأرطال من الغلة الواحدة من الزيت سواء في الحكم، والمعتبر الفرد المبهم الداخل تحت القدر المشترك بين سائر الأفراد دون خصوص رطل دون رطل وبالجملة، فالمعتبر في الحكم فرد مبهم من أجناس المثليات موصوف بصفاتها العامة دون خصوص المعينات.

(القاعدة العاشرة) الواجب إليه له ثلاثة أمثلة في الشريعة أحدها غروب الشمس في الصوم يجب الصوم إلى فرد غير معيّن من أفراد الغروب من كل يوم، فمتى تحقق الغروب في أي يوم كان سقط الصوم في نظر الشرع، وانتقل المكلّف إلى تحريم الصوم لوجود مفهوم الغروب في أي يوم كان ولا عبرة بخصوص الأيام في الغروب ككونه غروب شمس يوم الجمعة أو غيرها، فهو ساقط الاعتبار في نظر الشرع وثانيهما مطلق هلال شوال كيف كان، يجب تتابع الصوم في أيام رمضان إليه كما يجب إيصال الصوم في كل يوم إلى غروب الشمس، ولا دخل للحكم في كونه خصوص هذا الهلال أو ذلك، أو كونه من سنة ستين، أو من سنة تسعين، فلا عبرة به في هذا الحكم وثالثها مطلق غايات العدّة والاستبراء والأحداد الموصوف بالصفة العامة ككونه كمال ثلاثة أشهر في عدة الطلاق، أو كمال أربعة أشهر وعشر

فنجيب أنّ هذا القدر العام الذي هو تعلق بالقدر المشترك قد حصل تحته أيضاً أجناس كلية مشتركة بين أفرادها، ولكل جنس من هذه الأجناس خصوص عام مشترك فيه بين أفراد ذلك الجنس والأصل إذا إختلفت الحقائق الكلية، أو الجزئية أنْ تختلف الأسماء لغة، وإصطلاحاً حتى تحصل فائدة التعبير عن خصوص كل حقيقة كانت جنساً، أو شخصاً، فهذا تقرير هذا الفرق بين قواعده العشرة.

(الفرق السبعون بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية وبين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج عنها)

هذا الفرق بالغ أبو حنيفة في اعتبار حتى أثبت عقود الربا، وأفادتها الملك في أصل

قال:

(شهاب الدين الفرق السبعون بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية وبين قاعدة إقتضاء النهي الفساد في أمر خارج إلى قوله وهذا فقه حسن)

قلت: ما قاله حكاية مذهب وتقريره وذلك صحيح غير ما قاله من أنّ الماهية المركبة كما تقدم لعدم كل أجزائها تعدم لعدم بعض أجزائها فإنّ ذلك ليس بصحيح فإنه إذا عدم بعض الأجزاء لم تتركب

في عدة الوفاة هو المتعلق المعتبر في الشريعة لوجوب إيصال العدة، والاستبراء والأحداد إليه مع قطع النظر عن كون تلك الغاية من سنة معينة، فهذه أجناس عشرة تشترك كلها في تعلق الوجوب بفرد غير معيّن مما فيه المعنى الكلي المشترك، ويختص كل واحد منها بخصوص ككونه فيه وبه وعنه ومنه، وعليه وعنده وإليه كما تقدم وبهذا الاختصاص نجيب عن قول القائل إذا كان الحكم في أبواب هذه الأجناس العشرة كلها متعلقاً بفرد غير معيّن مما فيه المعنى المشترك، فليكن الكل واجباً مخيراً، فلم اختلفت الأسماء فنقول: إنّ هذا القدر العام الذي هو التعلّق بفرد غير معيّن مما فيه المعنى المشترك قد حصل تحته أيضاً أجناس كلية مشتركة بين أفراد ذلك الجنس، والأصل اختلاف الأسماء لغة واصطلاحاً إذا اختلفت الحقائق الكلية أو الجزئية لتحصل فائدة التعبير عن خصوص كل حقيقة كانت جنساً أو شخصاً فهذا تقرير هذا الفرق بين قواعده العشرة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السبعون بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية وبين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج عنها)

مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنّ النهي إذا كان في ركن من أركان ماهية البيع مثلاً التي هي العاقدان والعوضان كالنهي عن بيع الخنزير، والميتة وبيع السفيه وتحريره كانت المفسدة في نفس الماهية ولأنّ النهي إنّما يعتمد المفاسد كما أنّ الأمر إنما يعتمد المصالح، والمتضمن للمفسدة فاسد، وإذا كان أي النهي إنّما هو في خارج عنها كالنهي عن بيع نقد بنقد أكثر منه، فإنّ متعلق النهي وصف أحد العوضين بالكثرة لا نفس أحد العوضين كان أصل الماهية سالماً عن المفسدة والنهي إنما هو في الخارج عنها فلا يقتضي فساد الماهية كما اقتضاه تعلق النهي بركن من أركانها الأربعة قال إذ لو قلنا بالفساد مطلقاً لسوينا

المال الربوى ورد الزائد، فإذا باع درهماً بدرهمين، أوجب العقد درهماً من الدرهمين، ويرد الدرهم الزائد، وكذلك بقية الربويات، وبالغ قبالته أحمد بن حنبل في الغاء هذا الفرق حتى أبطل الصلاة بالثوب المغصوب والوضوء بالماء المسروق، والذبح بالسكين المغصوبة، وسوى فيه بين موارد النهي، وتوسط مالك، والشافعي بين المذهبين فأوجبا الفساد في بعض الفروع دون بعض، وأنا أذكر حجج الفريقين، ثم أذيل ذلك بمسائل توضح الفرق.

احتج أبو حنيفة رحمه الله بأن النهي إذا كان في نفس الماهية كانت المفسدة في نفس الماهية، والمتضمن للمفسدة فاسد، فإن النهي إنما يعتمد المفاسد كما أنّ الأمر إنما يعتمد المصالح كالنهي عن بيع الخنزير، والميتة، وبيع السفيه، وتحرير إنْ كان العقد أربعة عوضان، وعاقدان، فمتى وجدت الأربعة من حيث الجملة سالمة عن النهي، فقد وجدت الماهية المعتبرة شرعاً سالمة عن النهي، فيكون النهي إنما تعلق بأمر خارج عنها، ومتى إنحرم واحد من الأربعة، فقد عدمت الماهية لأنّ الماهية المركبة كما تعدم لعدم كل أجزائها تعدم لعدم بعض أجزائها، فإذا باع سفيه من سفيه خمراً بخنزير، فجميع الأركان معدومة،

تلك الماهية، فلا يكون ذلك الجزء المعدوم جزأ منها إلا بالتوهم، وبتقدير أنْ جزأ يكون جزأ في غير هذا الفرض أما في هذا فلا، وغير ما قاله من أن ذلك الذي قرره عن أبي حنيفة فقه حسن وهو قوله.

(قال أبو حنيفة أصل الماهية سالم عن المفسدة والنهي إنما هو في الخارج عنها فلو قلنا بالفساد مطلقاً لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد وبين السالمة عن الفساد ولو قلنا بالصحة مطلقاً لسوينا بين الماهية السالمة في ذاتها وصفاتها، وبين المتضمنة للفساد في صفاتها وذلك غير جائز فإنّ التسوية بين مواطن

بين الماهية المتضمنة للفساد وبين السالمة عن الفساد كما إنّه لو قلنا بالصحة مطلقاً لسوينا بين الماهية السالمة في ذاتها وصفاتها، وبين المتضمنة للفساد في صفاتها، وذلك غير جائز فإنّ التسوية بين مواطن الفساد، وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد، فتعينّ حينئذ أنْ يقابل الأصل بالأصل، والوصف بالوصف فنقول أصل الماهية سالم عن النهي، والأصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة حتى يردّ نهي فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصحة، ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للمفسدة الوصف العارض، وهو النهي، فيفسد الوصف دون الأصل، وهو المطلوب.

قال ابن الشاط: لقائل أنْ يقول ليس الأمر كذلك، فإنّ الوصف إذا نهي عنه سرى النهي إلى الموصوف لأنّ الوصف لا وجود له مفارقاً للموصوف فيؤول الأمر إلى أنّ النهي يتسلّط على الماهية الموصوفة بذلك الوصف، فتكون الماهية على ضربين عار عن ذلك الوصف، فلا يتسلّط النهي عليه ومتصف بذلك الوصف، فيتسلّط النهي عليه. ومذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى التسوية بين الأصل، والوصف في جميع موارد النهي حتى أبطل الصلاة بالثوب المغصوب، والوضوء بالماء المسروق، والذبح بالسكين المغصوبة محتجاً بأنّ النهي يعتمد المفاسد، ومتى ورد نهي أبطلنا ذلك العقد، وذلك التصرّف بجملته فإنّ ذلك العقد إنّما اقتضى تلك الماهية بذلك الوصف أما بدونه، فلم يتعرّض له المتعاقدان، فيبقى

فالماهية معدومة، والنهي والفساد في نفس الماهية، وإذا باع رشيد من رشيد ثوباً بخنزير، فقد فَقَدَ ركن من الأربعة، وهو أحد العوضين، فتكون الماهية معدومة شرعاً، و لا فرق في ذلك بين واحد من الأربعة، أو اثنين أو أكثر، فإذا باع رشيد من رشيد فضة بفضة، فالأركان الأربعة موجودة سالمة عن النهي الشرعي فإذا كانت إحدى الفضتين أكثر، فالكثرة وصف حصل لأحد العوضين فالوصف متعلق النهي دون الماهية، فهذا هو تحرير كون النهي في الماهية، أو في أمر خارج عنها، وخرج على ذلك جميع عقود الربا، وجميع ما هو من هذا الضابط على ما ذكرته في المثال فمتى وجدت الأركان كلها، وأجزاء الماهية، فالنهي في الخارج، ومتى كان النهي في جزء من أجزاء الماهية، أو في جميع أجزائها، فالنهي في الماهية إذا تقرر هذا.

قال أبو حنيفة: أصل الماهية سالم عن المفسدة، والنهي إنما هو في الخارج عنها، فلو قلنا: بالفساد مطلقاً لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد، وبين السالمة عن الفساد، ولو قلنا بالصحة مطلقاً لسوينا بين الماهية السالمة في ذاتها، وصفاتها، وبين المتضمنة للفساد، في صفاتها، وذلك غير جائز، فإن التسوية بين مواطن الفساد، وبين السالم عن الفساد خلاف

الفساد وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد فتعين حينئذ أن يقابل الأصل بالأصل، والوصف بالوصف، فنقول: أصل الماهية سالم عن النهي، والأصل في تصرفات المسلمين، وعقودهم الصحة حتى يرد نهي فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصحة ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للمفسدة الوصف العارض، وهو النهي فيفسد الوصف دون الأصل وهو المطلوب).

قلت: لقائل أنْ يقول ليس الأمر كذلك فإنّ الوصف إذا نهي عنه سرى النهي إلى الموصوف لأنّ

على الأصل غير معقود عليه فيردّ من يد قابضة بغير عقد، وكذلك الوضوء بالماء المغصوب معدوم شرعاً، والمعدوم شرعاً كالمعدوم حساً، ومن صلى بغير وضوء حساً فصلاته باطلة، فكذلك صلاة المتوضىء بالماء المغصوب باطلة وكذلك الصلاة في الثوب المغصوب والمسروق، والذبح بالسكين المغصوبة والمسروقة، فهي كلها معدومة شرعاً، فتكون معدومة حساً ومن فرى الأوداج بغير أداة حساً لم تؤكل ذبيحته، فكذلك ذبيحة الذابح بسكين مغصوبة، وعلى هذا المنوال قال ابن الشاط: وفي تسويته بين الوضوء بالماء المغصوب، وما أشبهه وبين مسألة الربا نظر، فإنّ هذه الأمور لم يتسلّط النهي فيها على الماهية، ولا على وصفها . . .[1] الغصب من غير تعرّض لكونه في وضوء أو غير وضوء بخلاف مسألة الربا، فإنّه وإنْ كان النهي في الآية ظاهرة التسلّط على الربا من غير تعرّض لكونه في البيع أولاً، فإنّ الحديث قد بيّن ذلك بقوله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلاّ مثلاً بمثل» فسلّط النهي على البيع المشتمل على الزيادة، ولم يأتِ عنه ﷺ أنّه قال: «لا تتوضأ بالماء المغصوب» فبيّن الموضعين فرق من هذا الوجه لا خفاء فيه.

وبالجملة فمذهب الإمام أبي حنيفة المبالغة في اعتبار الفرق بين هاتين القاعدتين حتى أثبت عقود الربا وإفادتها الملك في أصل المال الربوي ورد الزائد، فإذا باع درهماً بدرهمين أوجب العقد درهماً من الدرهمين، ويرد الدرهم الزائد وكذلك بقية الربويات، ومذهب الإمام أحمد المبالغة في إلغاء هذا الفرق حتى أبطل

---

(١) مكان الفراغ غير واضح بالأصل.

القواعد، فتعين حينئذ أنْ الأصل بالأصل، والوصف بالوصف، فنقول: أصل الماهية سالم عن النهي، والأصل في تصرفات المسلمين، وعقودهم الصحة حتى يرد نهي، فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصحة، ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للمفسدة الوصف العارض، وهو النهي، فيفسد الوصف دون الأصل، وهو المطلوب، وهو فقه حسن، وإحتج أحمد بن حنبل رضي الله عنه بأن النهي يعتمد المفاسد، ومتى ورد نهي أبطلنا ذلك العقد، وذلك التصرف بجملته، فإن ذلك العقد إنما اقتضى تلك الماهية بذلك الوصف أما بدونه، فلم يتعرض له المتعاقدان، فيبقى على الأصل غير معقود عليه، فيرد من يد قابضه بغير عقد، وكذلك الوضوء بالماء المغصوب معدوم شرعاً، والمعدوم شرعاً كالمعدوم حساً، ومن صلى بغير وضوء حساً فصلاته باطلة، فكذلك صلاة المتوضىء بالماء المغصوب باطلة، وكذلك الصلاة في الثوب المغصوب، والمسروق والذبح بالسكين المغصوبة، والمسروقة فهي كلها معدومة شرعاً، فتكون معدومة حساً، ومن فرى الأوداج بغير أداة حساً لم تؤكل ذبيحته، فكذلك ذبيحة الذابح بسكين مغصوبة، وعلى هذا المنوال، وأما نحن فتوسطنا بين المذهبين، فقلنا: بالفساد لأجل النهي عن الوصف في مسائل دون مسائل، ولنذكر من ذلك ثلاث مسائل.

الوصف لا وجود له مفارقاً للموصوف فيؤل الأمر إلى أنّ النهي يتسلط على الماهية الموصوفة بذلك الوصف، فتكون الماهية على ضربين عار عن ذلك الوصف، فلا يتسلط النهي عليه ومتصف بذلك الوصف، فيتسلط النهي عليه.

قال: (واحتج أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه بأن النهي يعتمد المفاسد إلى قوله ولنذكر من ذلك ثلاث مسائل)

قلت: فيما أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه في الوضوء بالماء المغصوب وما أشبهه من تسويته

الصلاة بالثوب المغصوب، وما أشبه ذلك، وفي كل منهما نظر قد علمته، وتوسط مالك والشافعي بين المذهبين، وفي الفرق بين هاتين القاعدتين، وخلاصة ما فرقا به بينهما أنَّ النهي إذا كان في حقيقة المأمور به بأنْ كان ركن من أركانه أي في نفس الركن، أو صفته كالنهي عن بيع الخنزير، وكالنهي عن لبس الخف في الإحرام وكالنهي عن بيع درهم بدرهمين كان مقتضياً لفساد المأمور به ضرورة عدم حصول لحقيقة المأمور به بكماله حينئذ لأنَّ النهي إنَّما يعتمد المفاسد كما أنَّ الأمر إنَّما يعتمد المصالح وإذا كان أي النهي لا في حقيقة المأمور به، بل في المجاور كالنهي عن الغصب والسرقة كان مقتضياً لفساد المجاور لا لفساد المأمور به، فطهارة غاصب الخف إذا مسح عليه مع نهيه عن الغصب، فإنَّ طهارته صحيحة عندنا لكونه محصلاً لها بكمالها على الوجه المطلوب شرعاً، وإنَّما هو جان على حق صاحب الخف بخلاف المحرّم إذا مسح على الخف، فإنَّه لم يحصلها بكمالها مع نهيه عن لبس الخف لكونه مخاطباً في طهارته بالغسل، ولم يأتِ به، فلم تحصل حقيقة الطهارة المأمور بها بكمالها مع النهي عن لبس الخف لكونه في نفس الحقيقة لا في مجاورها فكل من الغاصب، والمحرّم وإنْ اشتركا في العصيان بلبس الخف بسبب نهيه عنه إلاّ أنَّ النهي

(المسألة الأولى) الصلاة المغصوبة في الدار المغصوبة.

قلنا: نحن، والشافعية، والحنفية: بصحتها وقال الحنابلة: ببطلانها فنحن نلاحظ أنَّ متعلق الأمر قد وجد فيها بكامله مع متعلق النهي فالصلاة من حيث هي صلاة حاصلة غير أنَّ المصلي جنى على حق صاحب الدار، فالنهي في المجاور، والحنابلة مشوا على أصلهم في التسوية بين الأصل، والوصف.

(المسألة الثانية) غاصب الخف إذا مسح عليه عندنا صحت طهارته، وصلاته، وعند الحنابلة تبطل، والمدرك عندنا إنه محصل للطهارة بكمالها على الوجه المطلوب شرعاً، وإنما هو جان على حق صاحب الخف كالصلاة في الدار المغصوبة، وبهذه القاعدة يظهر الفرق بين هذا الفرع، وبين المحرم إذا مسح على الخف إنَّ المحرم مخاطب في طهارته بالغسل، ولم يأت به، فلم تحصل به حقيقة المأمور به بكامله بخلاف الغاصب حصل حقيقة المأمور به بكامله مع حقيقة النهي، فكان النهي في المجاور، وكثيراً ما يسأل عن الفرق بين هاتين المسألتين، فيفرق بينهما بأمور وعبارات ليس فيها إبانة عن المقصود وسر الفرق ما ذكرته لك من وجود كمال حقيقة المأمور به في الغاصب، وعدم وجودها في المحرم ففي صورة الغاصب نهي عن المجاور، وفي صورة المحرم عدم المأمور به، فبقيت

بينه وبين مسألة الربا نظر فإنَّ هذه الأمور لم يتسلط النهي فيها على الماهية ولا على وصفها، بل تسلط على الغصب من غير تعرض لكونه في وضوء، أو غير وضوء بخلاف مسألة الربا فإنه، وأنْ كان النهي في الآية ظاهره التسلط على الربا غير تعرض لكونه في البيع أو لا فإن الحديث قد بين ذلك بقوله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل» فسلط النهي على البيع المشتمل على الزيادة، ولم

في الغاصب لما تعلّق بالمجاور للمأمور به لا بنفس حقيقة المأمور به اقتضى فساد المجاور لا فساد المأمور به، فلم تبقَ الذمة مشغولة بالمأمور به والنهي في المحرّم لما تعلّق بنفس حقيقة المأمور به لا بمجاوره اقتضى فساد المأمور به فبقيت الذمة مشغولة بالمأمور به.

(وصل) في زيادة توضيح المقام بمسألتين.

(المسألة الأولى) الصلاة في الدار المغصوبة، أو في ثوب مغصوب والوضوء بماء مغصوب والحج بمال حرام سواء في الصحة عندنا، وعند الشافعية والحنفية خلافاً لأحمد، وذلك لأنّا نلاحظ أنَّ متعلّق الأمر في هذه المسائل قد وجد فيها بكماله مع متعلق النهي فحقيقة المأمور به من المكان الطاهر والسترة الكاملة وصورة التطهير، والحج قد وجدت من حيث المصلحة لا من حيث الأذن الشرعي، وإذا حصلت حقيقة المأمور به من حيث المصلحة كان النهي في مجاوره، وهي الجناية على الغير، والإمام أحمد مشى على أصله في التسوية بين الأصل والوصف نظراً لعدم وجود حقيقة المأمور به في المسائل المذكورة من المكان والسترة، وصورة التطهير لأنَّ المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً، فيكون المكان والسترة وصورة التطهير معدومة حساً مع العمد، وذلك مبطل للصلاة والطهارة، ولا يخفاك أنَّ هذا النظر إنّما يتم لو سلم أنَّ الله تعالى أمر بالطهارة والسترة، والمكان الطاهر واشترط في ذلك أنْ تكون الأداة مباحة، ونحن لا نسلّم

الذمة مشغولة بالمأمور، فالبابان مختلفان من هذا الوجه، وإنْ إشتركا في أنَّ كل واحد منهما عاص باللبس.

(المسألة الثالثة) الذي يصلي في ثوب مغصوب، أو يتوضأ بماء مغصوب، أو يحج بمال حرام كل هذه المسائل عندنا سواء في الصحة خلافاً لأحمد، والعلة ما تقدم أنَّ حقيقة المأمور به من الحج، والسترة وصورة التطهر قد وجدت من حيث المصلحة لا من حيث الإذن الشرعي، وإذا حصلت حقيقة المأمور به من حيث المصلحة كان النهي مجاوراً، وهي الجناية على الغير كما في الدار المغصوبة.

فإنْ قلت لا نسلم وجود حقيقة المأمور به لأنَّ المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً فتكون السترة معدومة حساً مع العمد، وذلك مبطل للصلاة، وكذلك الوضوء بعين هذا التقرير، ولا يمكن أنْ أقول ذلك في الحج، فإن النفقة لا تعلق لها بالحج لأنها ليست ركناً، ولا صرفت في ركن، بل نفقة الطريق لحفظ حياة المسافر بخلاف المحرم ههنا صرف فيما هو شرط، فكان الشرط معدوماً.

قلت نمنع أنَّ الله تعالى أمر بالطهارة، والسترة، وإشترط فيهما أنْ تكون الأداء مباحة، بل حرم الغصب مطلقاً، وأوجب الطهارة مطلقاً، ولم يقيد واحداً منهما البتة، فكما يتحقق الغصب، وأنْ قارن مأموراً يتحقق المأمور وإنْ قارن تحريماً فما أمر الله تعالى إلا بالصلاة، ولم يشترط فيها بقعة مباحة، بل أوجب الصلاة مطلقاً، وحرم الغصب، ولا يلزم من تحريم الشيء أنْ يكون عدمه شرطاً كما أنه لو سرق في صلاته لم تبطل صلاته، وكذلك لو عزم في صلاته على قتل إنسان لم تبطل صلاته مع مقارنة المحرم، فكذلك في هذه المواطن، فإنْ قلت: فما الفرق بين هذه المسائل، وبين مسائل الربا، ولم لا وافقت الحنفية في تصحيح العقد فيها كما صحت العبادة مع ثبوت النهي في الوصف، وفي الجميع النهي في الوصف دون الأصل، والحنفية طردت أصلها، وأنت لم تطرد أصلك، وكذلك الشافعية.

قلت السر في ذلك إنَّ تلك الحقائق متعلقات العقود، والرضا لم يحصل إلا بمقابلة

يأت عنه ﷺ أنه قال: «لا تتوضأ بالماء المغصوب» فبين الموضعين فرق من هذا الوجه لا خفاء فيه والله أعلم.

قال: (المسألة الأولى الصلاة في الدار المغصوبة إلى آخرها)

قلت: لم يزد على حكاية المذاهب ومستندها ولا كلام في ذلك.

ذلك، بل نقول إنَّ الله تعالى أوجب الصلاة مطلقاً، وحرّم الغصب، ولا يلزم من تحريم الشيء أنْ يكون عدمه شرطاً ألا ترى أنّه لو سرق في صلاته لم تبطل صلاته مع مقارنة المحرّم، فكذلك في هذه المواطن على أنَّ هذا النظر لا يتأتى في الحج، فإنَّ النفقة لا تعلق لها بالحج لأنها ليست ركناً، ولا صرفت في

الواحد بالاثنين، فلو صححنا العقد في البعض لنقلنا ملك البائع بغير رضاه، ورسول الله ﷺ يقول: «لا يحل مال إمريء مسلم إلا عن طيب نفسه» وهذا لم تطب نفسه إلا بما تعلق العقد به، فكان الدرهم الباقي بعد إسقاط الدرهم الزائد باقياً على ملك باذله لعدم تناول العقد مقابلته بمثله، بل بمثليه، وأما في هذه الصور حيث قلت: بالصحة، فالموجود كمال متعلق الأمر، فقلت بالصحة لكمال وجود المتعلق، وهناك لم يوجد كمال المتعلق، وهذا فرق جلي جليل، فإن قلت من رضي بأن يكون درهمان من عنده بإزاء درهم فقد رضي بأن يكون درهم واحد من قبله بازاء درهم واحد بطريق الأولى، فقوله: لم يحصل الرضا ممنوع، بل الرضا حاصل.

قلت: الجواب عن هذا السؤال من وجهين الأول هب أن باذل الدرهمين راض، فباذل الدرهم غير راض ببذله بأزاء درهم واحد، وإنما رضي ببذله بأزاء درهمين سلمنا حصول الرضا لكن الرضا لا يكفي وحده في نقل الأملاك، فإنه لو رضي بنقل ملكه، وهو ساكت من غير قول، ولا فعل لم ينتقل ملكه فيما علمته إجماعاً، بل لا بد من عقد، أو ما يقوم مقامه أما الرضا وحده فليس هو سبباً شرعياً، بل السبب الشرعي هو الدال على الرضا، وهذا السبب له متعلق، ولم يوجد فوجب أن لا يقضي باللزوم حينئذ، فهذا هو سر الفرق بين الربويات، والعبادات فتأمل ذلك فهو حسن.

قال: (المسألة الثانية غاصب الخف إذا مسح عليه صحت طهارته وصلاته عندنا وعند الحنابلة تبطل إلى آخرها)

قلت: ما قاله في ذلك صحيح إلى منتهى المسألة.

ركن، بل نفقة الطريق لحفظ حياة المسافر بخلاف المحرّم في مسألة المكان، والسترة وصورة التطهير، فإنّه صرف فيما هو شرط فكان الشرط معدوماً فافهم.

(المسألة الثانية) النهي عن بيع درهم بدرهمين ونحوه من الربويات، وإنْ تعلق بالوصف الذي هو الزيادة لا بنفس حقيقة البيع كما في مسألة المكان والسترة وصورة التطهير، والحج إلاّ أنَّ الوصف هنا أي في مسألة بيع درهم بدرهمين لما كان من متعلقات العقد من حيث أنَّ رضا البائع لم يحصل إلاّ بمقابلة الواحد بالإثنين، وقد قال رسول الله ﷺ: «لا يحلُّ مال امرىء مسلم إلاّ عن طيب نفسه» وهذا البائع لم تطب نفسه إلاّ بما تعلق العقد به لم تحصل حقيقة العقد المأمور به بكماله، بل كان الدرهم الباقي بعد إسقاط الدرهم الزائد باقياً على ملك باذله، وأما الوصف في مسائل العبادات المارة، فلما لم يتعلّق بالمأمور به بحيث تتوقف صحته على صحته كان متعلق الأمر موجوداً بكماله فقولنا بالصحة في مسائل العبادات وعدمها الربا إنّما هو بالنظر لكمال وجود متعلق الأمر في الأولى دون الثانية باذل الدرهمين من عنده بإزاء درهم واحد، وإنْ رضي بمقابلة الدرهم بمثله بطريق الأولى إلاّ أنَّ باذل الدرهم غير راض ببذله بإزاء درهم واحد، وإنّما يرضى بما وقع عليه العقد من بذله بإزاء درهمين على أنّه لو رضي بذلك أيضاً لا يكفي حصول الرضا وحده في نقل الأملاك فإنّه لو رضي بنقل ملكه، وهو ساكت من غير قول، ولا فعل لم

(الفرق الحادي والسبعون بين قاعدة حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال، وبين قاعدة حكاية الحال إذا ترك فيها الاستفصال تقوم مقام العموم في المقال، ويحسن بها الاستدلال)

هذا موضع نقل عن الشافعي فيه هذان الأمران على هذه الصورة، واختلفت أجوبة الفضلاء في ذلك، فمنهم من يقول: هذا مشكل، ومنهم من يقول: هما قولان للشافعي، والذي ظهر لي أنهما ليستا قاعدة واحدة فيها قولان، بل قاعدتان متباينتان، ولم يختلف قول الشافعي، ولا تناقض، وتحرير الفرق بينهما يبنى على قواعد.

قال:

(الفرق الحادي والسبعون بين قاعدة حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال وبين قاعدة حكاية الحال إذا ترك فيها الاستفصال تقوم مقام العموم في المقال ويحسن بها الاستدلال إلى قوله وتحرير الفرق بينهما ينبني على قواعد)

قلت: قوله، بل هما قاعدتان متساويتان[1] إن أراد بذلك أنّ معناهما واحد، فليس قوله بصحيح وإنْ أراد بذلك انهما متساويتان في كون كل واحدة منهما قاعدة مستقلة مساوية للأخرى في الاستقلال فقوله صحيح.

قال: (القاعدة الأولى الاحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ وإلا لسقطت دلالة العمومات كلها لتطرق إحتمال التخصيص إليها)

قلت: ما قاله في ذلك صحيح.

ينتقل ملكه إجماعاً، بل لا بدّ من عقد، أو ما يقوم مقامه، مما يدل على الرضا لأنّه هو السبب الشرعي لا الرضا وحده، فوجب أنْ لا يقضي باللزوم حينئذ هذا هو سر الفرق بين الربويات، والعبادات فتأمله، فإنّه حسن والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي والسبعون بين قاعدة حكاية الحال إذا تطرّق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال، وبين قاعدة حكاية الحال إذا ترك فيها الاستفضال تقوم مقام العموم في المقال، ويحسن بها الاستدلال)

هاتان قاعدتان متباينتان نقلنا عن الشافعي رضي الله تعالى عنه لا قاعدة واحدة فيها قولان له، وذلك أنّ مراده بقوله: إنّ حكاية الحال إذا تطرّق الخ أنّ الدليل من كلام صاحب الشرع إذا استوت فيه الاحتمالات، ولم يترجح أحدها سقط به الاستدلال لقاعدتين.

(القاعدة الأولى) أنّ الاحتمال الذي يوجب إنّما هو الاحتمال المساوي أما المرجوح، فلا وإلاّ لسقطت

---

(١) الذي في نسخ الاصل التي بين ايدينا متباينتان تأمل.

(القاعدة الأولى) أنّ الاحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ، وإلا لسقطت دلالة العمومات كلها لتطرق إحتمال التخصيص إليها، بل تسقط دلالة جميع الأدلة السمعية لتطرق إحتمال المجاز، والاشتراك إلى جميع الألفاظ، لكن ذلك باطل فتعين حينئذ أنّ الاحتمال الذي يوجب الإجمال إنما هو الاحتمال المساوي، أو المقارب أما المرجوح فلا.

(القاعدة الثانية) إنّ كلام صاحب الشرع إذا كان محتملاً إحتمالين على السواء صار مجملاً، وليس حمله على أحدهما أولى من الآخر.

(القاعدة الثالثة) أنّ لفظ صاحب الشرع إذا كان ظاهراً أو نصاً في جنس، وذلك الجنس متردد بين أنواعه، وأفراده لا يقدح ذلك في الدلالة كقوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾، من قبل أن يتماسا اللفظ ظاهر في إعتاق جنس الرقبة وهي مترددة بين الذكر، والأنثى، والطويلة، والقصيرة، وغير ذلك من الأوصاف، ولم يقدح ذلك في دلالة اللفظ على إيجاب الرقبة، وكذلك الأمر بجميع المطلقات الكليات، وقد تقدم أنها عشرة ولم يظهر في شيء من مثلها قدح، ولا إجمال إذا تحررت هذه القواعد، فنقول: الاحتمالات تارة تكون في كلام صاحب الشرع على السواء، فتقدح، وتارة تكون في محل مدلول اللفظ، فلا تقدح، فحيث قال الشافعي رضي الله عنه: إنّ حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال.

مراده إذا إستوت الاحتمالات في كلام صاحب الشرع، ومراده إنّ حكاية الحال إذا ترك

قال: (بل تسقط دلالة جميع الأدلة السمعية لتطرق إحتمال المجاز والاشتراك إلى جميع الألفاظ)

قلت: ما قاله هنا ليس بصحيح فإنّ من الألفاظ ما لا يلحقه ذلك، وقد سبق له من هذا أنّ أسماء الأعداد لا يدخلها المجاز.

دلالة العمومات كلها لتطرّق احتمال التخصيص إليها، وذلك باطل.

(القاعدة الثانية) أنّ كلام صاحب الشرع إذا كان محتملاً احتمالين على السواء صار مجملاً، وليس حمله على أحدها أولى من الآخر، وإنّ مراده بقوله: إنّ حكاية الحال إذا ترك فيها الخ أنّ الاحتمالات إذا كانت في محل مدلول اللفظ من كلام صاحب الشرع دون الدليل تقوم مقام العموم في المقال، ويُحسن بها الاستدلال بمعنى أنّ الشارع إذا ترك الاستفصال في قضايا الأعيان، وهي محتملة الوقوع على أحد وجهين، أو وجوه دلّ ذلك على أنّ الحكم فيها متحدٌ في الوجهين أو الوجوه.

(قاعدة) وهي أنّ لفظ صاحب الشرع لا يقدح الاستدلال به إذا كان ظاهراً أو نصاً في فرد غير معين من أفراد الجنس كقوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾، من قبل أنْ يتماسا فإنّ اللفظ في إعتاق مطلق رقبة مترددة بين الذكر والأنثى، والطويلة والقصيرة وغير ذلك من الأوصاف، ولم يقدح ذلك في دلالة اللفظ على إيجاب الرقبة وكذلك الأمر بجميع المطلقات، وقد تقدّم في الفرق التاسع والستين أنّها عشرة، ولم يظهر في شيء من مثلها قدح، ولا إجمال.

(وصل) في توضيح هذا الفرق بثلاث مسائل.

(المسألة الأولى) استدلال الشافعية بقوله ﷺ في المحرّم الذي وقصت به ناقته: «لا تمسوه بطيب فإنّه

فيها الاستفصال قامت مقام العموم في المقال إذا كانت الاحتمالات في محل المدلول دون الدليل ولنوضح ذلك بذكر ثمان مسائل.

(المسألة الأولى) قوله ﷺ لما سئل عن الوضوء بنبيذ التمر قال: «تمرة طيبة وماء طهور» ليس في اللفظ إلا أنّ التمرة طاهرة طيبة، والماء طهور فيبقى إذا جمع بين التمرة، والماء الطهور. كيف يكون الحال هل يسلب الطهورية أم لا لم يتعرض لذلك، فيحتمل أنْ يريد أنّ كل واحد منهما بقي على حاله لم يتغير عن وصفه، فلذلك وصفهما بما كانا عليه قبل الإجماع، ويحتمل أنهما تغيرا عن حالتهما الأولى، فتفتتت التمرة، واحمر الماء، وحلا ومع ذلك فالماء ذلك طهور على حاله، وهو مراد الحنفية، وليس في اللفظ إشعار بالتفتت، ولا بعدمه فقوله عليه الصلاة والسلام: «تمرة طيبة وماء طهور» لم يتعرض في ذلك لما قبل التغير، ولا لما بعده.

فإنْ قلت: لو لم يتعرض لما بعد التغير لم يكن الجواب حاصلاً، فإنه عليه السلام إنما سئل عنهما بعد اجتماعهما.

قلت مسلم أنه سئل عنهما بعد إجتماعهما، ولكنه لم يقل للسائل توضأ، ولا لا تتوضأ، بل إقتصر على ذكر وصفي المجتمعين، ولم يتعرض للتغير، ولا لعدمه، فلا جرم لما تساوت الاحتمالات.

في ذلك سقط الاستدلال بالحديث على الجواز بعد التغير فإنّ الدال على الأعم غير دال على الأخص، وحالة التغير أخص مما فهم من اللفظ من وصفي المجتمعين.

قال: (لكن ذلك باطل فتعين حينئذ أن الاحتمال الذي يوجب الإجمال إنما هو الاحتمال المساوي أو المقارب أما المرجوح فلا)

يبعث يوم القيامة ملبياً» على أنّ المحرّم إذا مات لا يغسل ساقط لأنّه ﷺ لم يرتب الحكم على وصف يقتضي أنّه علّة له، فيعم جميع الصور لعموم علته، بل علل حكم الشخص المعيّن فقط، ولو أراد عليه السلام الترتيب على الوصف لقال: إنّ المحرّم يبعث يوم القيامة ملبياً، ولم يقل، فإنّه ولقال: لا تمسّوا المحرّم، ولم يقل لا تمسّوه، فلما عدل فيهما عن الوصف إلى الضمير الجامد دلّ ذلك ظاهراً على عدم إرادته لترتيب الحكم على الوصف، فبقيت الاحتمالات بالنسبة إلى بقية المحرمين مستونة، وهو المطلوب.

(المسألة الثانية) لا يحصل بنهيه عليه الصلاة والسلام عن البتراء استدلال للحنفية على أنّ الركعة المنفردة لا تجزىء، فلا يجوز أنْ يوتر بركعة واحدة، بل بثلاث بتسليمة واحدة إذ ليس الأبتر في اللغة هو المنفرد وحده حتى يحصل الاستدلال بذلك، بل الأبتر في اللغة هو الذي لا يتبعه غيره، ويُضاف إليه من ذنب أو عقب وحينئذ، فالبتراء يحتمل أنْ يريد بها ركعة ليس قبلها شيء، ويحتمل أنْ يريد ركعة منفردة، والاحتمالان مستويان ونحن نقول الركعتان متقدمتان تابعتان للوتر وتوطئة له، فلا حجة للحنفية في ذلك على ما قالوا، فالاحتمالات وقعت في هاتين المسألتين في نفس الدليلين، وتساوت فيسقط الاستدلال بهما

(المسألة الثانية) إستدلت المعتزلة على أنّ الشر من العبد لا من الله بقوله عليه السلام في الحج: «الخير كله بيديك والشر ليس إليك» وهذا سلب عام تقوم به الحجة على الأشعرية، فجوابه أنّ قوله عليه السلام: «ليس إليك» هذا الجار، والمجرور لا بد له من عامل يتعلق به، فالمعتزلة يقدرونه، والشر ليس منسوباً إليك حتى يكون من العبد على زعمهم، ونحن نقدره، والشر ليس قربة إليك لأنّ الملوك كلهم يتقرب إليهم بالشر إلا الله تعالى لا يتقرب إليه إلا بالخير، وهذا معنى حسن جميل يحمل اللفظ عليه، وعليه هذا يكون لفظ صاحب الشرع محتملاً لما قلناه، ولما قالوه، وليس اللفظ ظاهراً في أحدهما من حيث الوضع، بل الاحتمالان مستويان، فيسقط استدلال المعتزلة به لحصول الإجمال فيه.

(المسألة الثالثة) قوله عليه السلام في المحرم الذي وقصت به ناقته: «لا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً» هذه واقعة عين في هذا المحرم وليس في اللفظ ما يقتضي إنّ هذا الحكم ثابت لكل محرم، أو ليس بثابت وإذا تساوت الاحتمالات بالنسبة إلى بقية المحرمين سقط استدلال الشافعية به على أنّ المحرم إذا مات لا يغسل، ولم يقل عليه السلام والمحرم يبعث يوم القيامة ملبياً حتى يكون فيه عموم، ولا رتب الحكم على وصف يقتضي أنه علة له فيعم جميع الصور لعموم علته، بل علل حكم الشخص المعين فقط، فكان اللفظ مجملاً بالنسبة إلى غيره، ولو أراد عليه السلام الترتيب على الوصف لقال: فإن المحرم يبعث يوم القيامة ملبياً ولم يقل فإنه، ولقال لا تقربوا المحرم، ولم يقل لا تقربوه،

قلت: إيجاب الاحتمال المساوي الإجمال مسلم، وأما إيجاب المقارب فلا فإنه انْ كان متحقق المقاربة، فهو متحقق عدم المساواة وإنْ كان متحقق عدم المساواة فهو متحقق المرجوحية فلا إجمال.

وكذا يسقط في كل واقعة عين وقع فيها مثل هذا، وهي التي أفتى فيها الشافعي بالإجمال وعدم الدلالة.

(المسألة الثالثة) اللفظ في قوله ﷺ لغيلان لما أسلم على عشرة نسوة: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن» ظاهر ظهوراً قوياً في الأذن والتخيير في الحالين حال ما إذا عقد عليهنّ عقوداً مرتبة عقداً بعد عقد، وحال ما إذا عقد عليهن عقداً واحداً، فالاحتمالات المستوية بين هذين الحالين ليست في الدليل الدال على الحكم حتى يقدح في الدلالة، بل هي في محل الحكم، والاحتمالات المستوية في محل الحكم لا تقدح في الدلالة، فمن هنا قال مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما له الخيار في الحالين بلا فرق خلافاً لأبي حنيفة في قوله لا يجوز أنْ يختار في الحالة الأولى من المؤخرات لفساد عقودهنّ بعد أربع عقود فإنّ عقد الخامسة وما فوقها باطل، والخيار في الباطل لا يجوز، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام لو أراد أحد الحالين دون الأُخرى لاستفصل غيلان عن ذلك، وحيث لم يستفصل والأصل عدم علمه ﷺ بحالة غيلان، وهو في مقام تقرير قاعدة كلية لجميع الخلق، ومن كان في مثل هذا المقام شأنه البيان والإيضاح كان أبين دليل على أنّ الحالين سواء في الحكم.

(تنبيهات) الأول ليس في جوابه ﷺ لما سئل عن الوضوء بنبيذ التمر فقال: «تمرة طيبة وماء طهور» احتمال ما في محل الحكم، بل ولا فيه احتمالات متساوية كما قيل في نفس الدليل حتى يُدعى سقوط

فلما عدل عن هذين المقامين إلى الضمائر الجامدة دل ذلك ظاهراً على عدم إرادته لترتيب الحكم على الوصف، فبقيت الاحتمالات مستوية وهو المطلوب.

(المسألة الرابعة) قال الحنفية: لا يجوز أنْ يوتر بركعة واحدة، بل بثلاث بتسليمة واحدة لنهيه عليه السلام عن البتراء وهي الركعة المنفردة، قلنا: ليس في لفظ البتراء ما يقتضي ذلك، بل الأبتر في اللغة هو الذي لا ذنب له، ولا عقب له ومنه قوله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾ [الكوثر: ١٠٨]، أي لا عقب له فالبتراء يحتمل أنْ يريد بها ركعة ليس قبلها شيء، ويحتمل أن يريد بها ركعة منفردة، والاحتمالان متقاربان، فلا يحصل الاستدلال به على أنّ الركعة المنفردة، لا تجزي، نعم لو كان الأبتر في اللغة هو المنفرد وحده صح ذلك بل هو الذي لا يتبعه غيره، ويضاف إليه من ذنب، أو عقب، ونحن نقول: الركعتان متقدمتان تابعتان للوتر، وتوطئة له، فلا حجة فيه فهذه المسائل كلها الاحتمالات فيها في نفس الدليل، وقد تقاربت، فيسقط الاستدلال بها.

فمتى وقعت واقعة عين ووقع فيها مثل هذا سقط بها الاستدلال وهي التي أفتى فيها الشافعي بالإجمال، وعدم الدلالة، وأشرع الآن في المسائل التي تجرى مجرى العموم بسبب عدم الاستفصال.

(المسألة الخامسة) قوله عليه السلام لغيلان لما أسلم على عشر نسوة: «أمسك أربعاً، وفارق سائرهن» قال أبو حنيفة: إنْ عقد عليهن عقوداً مرتبة عقداً بعد عقد لم يجز له أنْ

قال: (القاعدة الثانية أن كلام صاحب الشرع إذا كان محتملاً إحتمالين على السواء صار مجملاً وليس حمله على أحدهما أولى من الآخر)

استدلال الحنفية به على جواز الوضوء بالماء بعد تغيره بالتمر إذ لا شك كما قال ابن الشاط: أنّ ظاهر الحديث أنّه أراد ﷺ أنّ أصل النبيذ تمرة طيبة وماء طهور وأنّه باق على حكم الأصل من الطيب، والطهورية لأنّه ﷺ إنّما سئل عن الوضوء بالنبيذ والنبيذ اسم للماء المستنقع فيه التمر حتى يتغير حقيقة أما قبل التغير، فلا يسمى نبيذاً إلاّ مجازاً بمعنى أنّه يؤل إلى ذلك، ولا يجوز على الشارع صلوات الله وسلامه عليه أنْ يسأل عن شيء، ثم لا يجيب عنه ولا أنْ يخبر بما لا فائدة فيه، فالواجب حينئذ أنْ يقال إنّه ﷺ قال: «توضأ بالنبيذ الذي ليس هو إلاّ المتغيّر لكن لا باللفظ» بل باقتضاء المساق وضرورة حمل كلامه ﷺ على الفائدة وعلى جواب، وليس الأمر كما قيل أنّه ﷺ لم يتعرّض للتغيّر ولا لعدمه، بل اقتصر على ذكر وصفي المجتمعين.

(التنبيه الثاني) ليس الاحتمالان في تقدير متعلق إليك في قوله ﷺ في الحج: «الخير كله بيديك والشر ليس إليك» أعني تقدير المعتزلة وتقدير الأشعرية، والشر ليس قربة إليك بمستويين حتى يُقال بسقوط استدلال المعتزلة به على زعمهم من أنّ الشر من العبد لحصول الإجمال في نفس الدليل، بل ما قدرته المعتزلة هو الأظهر، ولكن المسألة قطعية لا يكتفى فيها بالظواهر مع أنّ الدليل العقلي القطعي قد ثبت أنّ الشر بقدرته تعالى كما أنّ الخير كذلك، فبطل مقتضى ذلك الظاهر وتعينّ التأويل قاله ابن الشاط.

يختار من المؤخرات لفساد عقودهن بعد أربع عقود، فإن الخامسة، وما فوقها باطل، والخيار في الباطل لا يجوز وإنْ كان عقد عليهن عقداً واحداً جاز انْ يختار لعدم التفاوت بينهن، وقال الشافعي ومالك رضي الله عنهما: الحكم في ذلك سواء، وله الخيار في الحالين لأنه عليه السلام أطلق القول في هذه القضية، ولم يستفصل فكان ذلك كالتصريح بالعموم في جميع هذه الأحوال، فيجوز التخيير مطلقاً، ولو أراد عليه السلام أحد القسمين دون الآخر لاستفصل غيلان عن ذلك، وحيث لم يستفصل دل ذلك على التسوية في الحكم.

فإن قيل لعله علم أن الواقع اتحاد العقد فلذلك أطلق القول.

قلت: الجواب عن هذا من وجهين الأول أنْ الأصل عدم العلم بحالة غيلان الثاني انّ هذه القضية من رسول الله ﷺ في تقريره قاعدة كلية لجميع الخلق، ومثل هذا شأنه البيان، والإيضاح، فلو كان في نفسه عليه السلام علم ينبىء عليه الحكم لبينه للناس، وحيث لم يبينه وأطلق القول دل ذلك على أن الحالين سواء فهذا الحديث ليس في لفظه إجمال، والاحتمالات مستوية، بل اللفظ ظاهراً ظهوراً قوياً في الإذن، والتخيير، وإنما الاحتمالات المستوية في محل الحكم وهذه النسوة وعقودهن يحتمل أنْ يكون عقداً واحداً، أو عقوداً، والاحتمالات في محل الحكم لا تقدح وإنما يقدح في الدلالة الاستواء في الاحتمالات في الدليل الدال على الحكم، أما إذا كان الدليل ظاهراً ومحل الحكم فيه احتمالات لا يقدح ذلك.

قلت: ما قاله في ذلك صحيح.

قال: (القاعدة الثالثة أنّ لفظ صاحب الشرع إذا كان ظاهراً، أو نصاً في جنس وذلك الجنس متردد بين أنواعه وأفراده لا يقدح ذلك في الدلالة كقوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ إلى قوله، ولم يظهر في شيء من مثلها قدح ولا إجمال)

(التنبيه الثالث) قوله ﷺ للمفطر في رمضان: «أعتق رقبة» وإنْ احتمل على السواء في محل الحكم لا في دليله أنْ تكون الرقبة سوداء أو بيضاء، أو ذكراً أو أنثى، أو طويلة أو قصيرة أو نحو ذلك وقوله ﷺ: «إذا شهد عدلان فصوموا وأفطروا، وانسكوا» وإنْ احتمل على السواء في محل الحكم لا في دليله أنْ يكون العدلان عربيين أو عجميين شيخين أو كهلين أبيضين، أو أسودين، ونحو ذلك وقوله تعالى: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم﴾، وإنْ احتمل على السواء في محل الحكم لا في دليله أنْ يكون الموضع الذي يرجع إليه غرباً أو شرقاً أو شمالاً، أو جنوباً أو مدينة أو برية أو قرية ليست من مسائل ما يجري مجرى العموم لترك الاستفصال كما قيل، بل هي من مسائل الإطلاق المقتضى تخيير المكلّف في مختلفات الأشخاص والصفات والأحوال، فافهم قاله ابن الشاط، فظهر أنّ قول الشافعي حكاية الحال إذا تطرّق إليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال، وسقط بها الاستدلال إنّما هو في الاحتمالات الثابتة في نفس دليل الحكم لا في محل الحكم عكس قوله: إنّ ترك الاستفصال في حكاية الحال تقوم مقام العموم في المقال فإنّه

(المسألة السادسة) قوله عليه السلام للمفطر في رمضان «أعتق رقبة» ظاهر في وجوب الإعتاق لا إجمال فيه مع إحتمال أنْ تكون الرقبة المأمور بها سوداء، أو بيضاء، أو ذكراً أو أنثى، أو طويلة أو قصيرة ومن هذا التنويع كثير في الرقبة، ولا تقدح هذه الاحتمالات وإن إستوت في دلالة الدليل على وجوب إعتاق رقبة لأنّ الاحتمالات في محل الحكم لا في دليله.

(المسألة السابعة) قوله عليه السلام: «إذا شهد عدلان فصوموا وأفطروا وأنسكوا» لفظ ظاهر في ربط هذه الأحكام بشهادة العدلين مع احتمال أنْ يكون العدلان عربيين، أو عجميين شيخين، أو كهلين أبيضين، أو أسودين، ونحو ذلك فيعم الحكم الجميع لأنّ الاحتمالات في محل الحكم لا في دليله، ونقول: جميع الاحتمالات تندرج في محل الحكم، وهو معنى قول الشافعي إنّه يقوم مقام العموم في المقال.

(المسألة الثامنة) قوله تعالى: ﴿فصيام ثلاثة أيام الحج، وسبعة إذا رجعتم﴾ [البقرة: ٢]، اللفظ نص قطعي في السبعة، والثلاثة لا إحتمال في الدليل من هذا الوجه أصلاً، والاحتمالات في الموضع الذي يرجع إليه، فيحتمل أن يكون غرباً، أو شرقاً أو شمالاً أو جنوباً أو مدينةً أو بريةً، أو قريةً وجميع هذه الأحتمالات في محل الحكم، فلا جرم أنْ يعم الحكم جميعها، ويستوي فيما حكم به صاحب الشرع، فهذا مثال الدليل يكون نصاً والاحتمالات مستوية في محل الحكم، فلو كانت هذه الاحتمالات المستوية في الدليل سقط به الاستدلال، وصار مجملاً كما قاله الشافعي رضي الله عنه: فقد ظهر بهذه القواعد، وهذه المسائل الفرق بين حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال، وبين قاعدة انُ ترك الاستفصال في حكاية الحال تقوم مقام العموم في المقال، ولم يتناقض قول الشافعي رضي الله عنه، ولا اختلف، بل كل قول له موضع يخصه.

قلت: ليس ما مثل به الجنس بصحيح فإنه ليس لفظ رقبة في هذا الموضع جنساً ولكنه واحد غير معين من الجنس، وكذلك قوله، وكذلك الأمر بجميع المطلقات الكليات فإنّ المطلقات ليست الكليات وقد تقدم التنبيه على ذلك مراراً.

قال: (إذا تحررت هذه القواعد فنقول الاحتمالات تارة تكون في كلام صاحب الشرع على السواء فتقدح وتارة تكون في محل مدلول اللفظ فلا تقدح)

قلت: ما قاله هنا صحيح.

قال: (فحيث قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: إنّ حكاية الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال)، (مراده إذا استوت الاحتمالات في كلام صاحب الشرع)

في الاحتمالات الثابتة في محل الحكم لا في دليله، فكلا قوليه لم يتناقضا، ولم يختلفا، بل كل قول له موضع يخصه والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثاني والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي إثبات في غير الإيمان وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس بإثبات في الإيمان)

اعلم أنّ مذهب مالك رحمه الله إنّ الاستثناء من النفي إثبات في غير الإيمان هذه قاعدته في الأقارير وقاعدته في الإيمان أنّ الاستثناء من النفي ليس بإثبات وعند الشافعي في ذلك قولان، فمنهم من طرد أن الجميع إثبات في الإيمان، وغيرها ومنهم من وافقنا، ويظهر ذلك بذكر ثلاث مسائل.

(المسألة الأولى) إذا حلف لا يلبس ثوباً إلا كتاناً في هذا اليوم، وقعد عرياناً، فالكتان قد استثنى من النفي السابق فيكون إثباتاً، فيكون كلامه جملتين جملة سلبية، وجملة ثبوتية بعد الاستثناء، وقبله وقد دخل القسم عليهما، فيحنث إذا قعد عرياناً نحنثه في الجملة الثبوتية، ويكون قد حلف أنْ لا يلبس غير الكتان، وليلبس الكتان، وما لبس الكتان، فيحنث.

هذا هو مقتضى قاعدة اللغة من جهة أن الاستثناء من النفي إثبات، والشافعية مشوا على ذلك على أحد القولين، فحنثوه ووافقونا في القول الآخر، فلم يحنثوه لنا وجوه الأول أنّ

قلت: الأظهر أنّ ذلك ليس مراده، وأنّ مراده أنّ قضايا الأعيان إذا نقلت إلينا، ونقل حكم الشارع فيها واحتمل عندنا وقوعها على أحد وجهين، أو وجوه ولم ينقل إلينا على أي الوجهين، أو الوجوه وقع الأمر فيها فإنّ مثل هذا يثبت فيه الإجمال ويسقط به الاستدلال ودليل ظهور ما قلته دون ما قاله أنّ ما قلته يطلق عليه حكاية حال حقيقة، وما قاله يطلق عليه حكاية حال مجازاً والله أعلم.

قال: (ومراده أنّ حكاية الحال إذا ترك فيها الاستفصال قامت مقام العموم في المقال إذا كانت الاحتمالات في محل المدلول دون الدليل)

(الفرق الثاني والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي إثبات في غير الإيمان، وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس بإثبات في الإيمان)

مذهب بعض الشافعية أنّه لا فرق بين هاتين القاعدتين جرياً على القاعدة الأصولية أنّ الاستثناء من النفي إثبات كما أنّه من الإثبات نفي في الإيمان وغيرها، ومذهب مالك رحمه الله تعالى، وبعض الشافعية أنّ قاعدة أنّ الاستثناء من النفي إثبات إنّما هي في غير الإيمان كالأقارير وأما الاستثناء في الإيمان فقاعدته أنّه ليس بإثبات لا إثبات أيضاً كما في الأصول لوجوه.

(الوجه الأول) أنّ إلاّ كما تستعمل للإخراج كذلك تستعمل صفة ومنه قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾، فإنّه لم يرد به الاستثناء، وإلاّ لوجب النصب استثناء من موجب، بل معناه لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا، والإيمان مبنية على العرف، وأهل العرف قد جعلوا إلاّ في الإيمان بمعنى غير صفة للمستثنى منه لا للإخراج.

(الوجه الثاني) سلمنا أنّ أهل العرف لم ينقلوها عن الإخراج لمعنى غير وسوى، وهو الوصيفة لكن

ألا تستعمل للإخراج وتستعمل صفة، ومنه قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢١] معناه لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا، ولو أراد الاستثناء به لنصب فقال «إلا الله» لأنه استثناء من موجب وهي في العرف قد جعلوها في الإيمان بمعنى غير، فلا يفهم من قول القائل والله لا لبست ثوباً إلا الكتان أنه حلف على لبس الكتان، بل يفهم لا لبست ثوباً غير الكتان، وأنّ غير الكتان هو المحلوف عليه أما الكتان فلا يفهم أهل العرف ذلك فيه وإذا كان الكتان غير محلوف عليه لم يحنث إذا قعد عرياناً.

الثاني: سلمنا إنّ أهل العرف لم ينقلوها لمعنى غير وسوى، ولكن القسم يحتاج في جوابه إلى جملة واحدة وقد أجمعنا على أنّ جوابه حصل بقوله: لا لبست ثوباً، وأنه لو سكت هنالك كان كلاماً عربياً، والأصل عدم تعلقه بالجملة الثانية التي بعد إلا، وإذا لم يتعلق بها القسم كان لبس الكتان غير محلوف عليه، فلا يحنث إذا جلس عرياناً، وهو المطلوب الثالث سلمنا أنه تناول الجملتين لكن الاستثناء في هذه الصورة عندنا من إثبات فيكون نفياً.

بيان أن معنى الكلام أنّ جميع الثياب محلوف عليها إلا الكتان، فكأنه قال احلف على عدم لبس كل ثوب إلا الكتان، فلا أحلف عليه لأنّ استثناءه من الحلف الذي هو ثبوتي وإذا كان الكتان غير مقسم عليه لا يحنث بتركه، وهو المطلوب، فهذه الوجوه هي الفروق بين قاعدة الاستثناء من النفي إثبات في غير الإيمان، وبين قاعدة الاستثناء في الإيمان.

قلت: إن أراد بمحل المدلول أن قضايا الأعيان إذا عرضت على الشارع، وهي محتملة الوقوع على أحد وجهين، أو وجوه وترك الاستفصال فيها فتركه الاستفصال فيها دليل أنّ الحكم فيها متحد في الوجهين، أو الوجوه فقوله فيها صحيح، وهو مراد الشافعي بلا شك والله أعلم.

قال: (ولنوضح ذلك بذكر ثمان مسائل:

القسم إنّما يحتاج في جوابه إلى جملة واحدة لا إلى جملتين، ولذا قد أجمعنا على أنّ جواب القسم في نحو قول القائل، والله لا لبست ثوباً إلاّ الكتّان على أنّ جوابه حصل بقوله: لا لبست ثوباً وأنّه لو سكت هنالك كان كلاماً عربياً، والأصل عدم تعلقه بالجملة الثانية التي بعد إلاّ وإذا لم يتعلق بها القسم كان لبس الكتان غير محلوف عليه، فلا يحنث إذا جلس عرياناً وهو المطلوب.

(الوجه الثالث) سلمنا أنّ القسم تناول الجملتين لكن الاستثناء في هذه الصورة عندنا من الحلف الذي هو ثبوتي، فكأنّه قال: احلف على عدم لبس كل ثوب إلاّ الكتان، ويكون معنى الكلام أنّ جميع الثياب أحلف عليها إلا الكتان فلا أحلف عليه ضرورة أنّ الاستثناء من الإثبات نفي، وإذا كان الكتّان غير مقسّم عليه لا يحنث بتركه وهو المطلوب.

(وصل) في زيادة توضيح الخلاف بين المالكية والشافعية في الفرق بين هاتين القاعدتين وعدمه بثلاث مسائل.

(المسألة الأولى) إذا حلف لا يلبس ثوباً إلاّ كتاناً في هذا اليوم، وقعد عرياناً فإنْ جعلت إلاّ لاستثناء

(المسألة الثانية) حكى صاحب القبس أبو بكر بن العربي أنه جلس رجلان ببيت المقدس يلعبان بالشطرنج، فتعارضا في الكلام، فحلف أحدهما لا لعب مع صاحبه غير هذا الدست، فجاء رجل، ونفض الرقعة، وخلطها وجهل ترتيبها كيف كان وامتنع تكميل ذلك الدست، فسأل الفقهاء عن تحنيثه بذلك فاختلفوا في تحنيثه على قولين قال: ثم اجتمعت بشيخنا أبي الوليد الطرطوشي، فاخبرته بالمسألة، فاختار عدم الحنث.

المسألة الأولى: قوله عليه السلام لما سئل عن الوضوء بنبيذ التمر قال: «تمرة طيبة وماء طهور» ليس في اللفظ إلا أنّ التمرة طاهرة طيبة، والماء طهور فيبقى إذا جمع بين التمرة، والماء الطهور كيف يكون الحال هل يسلب الطهورية أم لا لم يتعرض لذلك فيحتمل أنْ يريد أنّ كل واحد منهما بقي على حاله لم يتغير عن وصفه فلذلك وصفهما بما كانا عليه قبل الاجتماع، ويحتمل أنهما تغيرا عن حالتهما الأولى فتفتتت التمرة واحمر الماء وحلا ومع ذلك فالماء طهور على حاله، وهو مراد الحنفية وليس في اللفظ إشعار بالتفتت، ولا بعدمه فقوله عليه السلام «تمرة طيبة وماء طهور» لم يتعرض في ذلك لما قبل التغير ولا لما بعده).

قلت: لا يجوز على الشارع صلوات الله وسلامه عليه أنْ يسأل عن شيء، ثم لا يجيب عنه ولا يجوز عليه أن يخبر بما لا فائدة فيه، وهو ﷺ إنما سئل عن الوضوء بالنبيذ، والنبيذ إسم الماء المستنقع

الكتّان من النفي السابق، ويكون قد حلف أنْ لا يلبس غير الكتّان، وليلبس الكتّان كما هو مقتضى قاعدة اللغة أنَّ الاستثناء من النفي إثبات حنث بقعوده عرياناً لأنَّه لم يلبس الكتان، ومشى على هذا بعض الشافعية وإنْ جعلت إلاّ لاستثناء الكتّان من الحلف الذي هو ثبوتي لا من النفي السابق، ويكون قد حلف على عدم لبس كل ثوب إلاّ الكتان أو جعلت أي إلاّ لاستثناء الكتان من النفي السابق إلاّ أنْ الحلف لم يتعلق بالاستثناء، بل بما قبله ويكون قد حلف على عدم لبس كل ثوب فقط أو جعلت أي إلاّ بمعنى غير عرفاً صفة للثوب لا للاستثناء أصلاً، ويكون قد حلف على عدم لبس ثوب غير كتّان لم يحنث بقعوده عرياناً في الجميع كما مرّ توضيحه ومشى على هذا المالكية، وبعض الشافعية.

(المسألة الثانية) حكى صاحب القبس أبو بكر بن العربي أنّه جلس رجلان ببيت المقدّس يلعبان بالشطرنج، فتعارضا في الكلام، فحلف أحدهما لا لعب مع صاحبه غيرهذا الدست، فجاء رجل ونقض الرقعة وخلطها وجهل ترتيبها كيف كان وامتنع تكميل ذلك الدست، فسأل الفقهاء عن تحنيثه بذلك فاختلفوا في تحنيثه، وعدم تحنيثه أي بناء على جعل غير لاستثناء هذا الدست من النفي السابق، والحلف متعلق به بالمستثنى معاً، أو بالنفي السابق فقط، أو من الحلف الذي هو ثبوتي أو صفة لمحذوف على ما مرّ بيانه قال: ثم اجتمعت بشيخنا أبي بكر الطرطوشي، فأخبرته بالمسألة فاختار عدم الحنث.

(المسألة الثالثة) لو قال والله لأعطينك في كل يوم درهماً من دينك إلاّ في يوم الجمعة، فأعطاه يوم الجمعة مع سائر الأيام جرى خلاف المتقدّم أيضاً في تحنيثه، وعدم تحنيثه وإنْ كان استثناء من إثبات مطلقاً، وذلك لأنَّ إلاّ إنْ جعلت للإخراج على الأصل كان الكلام مفهماً الحلف على منع نفسه من الإعطاء في يوم الجمعة مع عدم الإخلال بالإعطاء في سائر الأيام، فيحنث، وإنْ جعلت بمعنى سوى نظراً لكون أهل العرف نقلوها من الإخراج إليه في الإيمان حتى لا يفهمون من قول القائل ذلك أنه منع

(المسألة الثالثة) لو قال: والله لأعطينك في كل يوم درهماً من دينك إلا في يوم الجمعة، فأعطاه يوم الجمعة مع سائر الأيام، فإن الخلاف المتقدم يجرى فيه وإن كان استثناء من إثبات لأنّ إلا بمعنى سوى في الإيمان عند أهل العرف، ولا يفهمون من قول القائل: إنه منع نفسه من الإعطاء في يوم الجمعة، بل استثناء توسعة وأنّ المقصود أنه لو أعطى فيه لم يضر، وإنما المقصود من اليمين أنه لا يخل بالإعطاء في غير يوم الجمعة فغير يوم الجمعة هو المقصود باليمين لا يوم الجمعة فتأمل ذلك.

فيه التمر حتى يتغير حقيقة أما قبل التغير، فلا يسمى بنبيذ إلا مجازاً بمعنى أنه يؤل إلى ذلك فلا شك أنّ ظاهر الحديث أنه أراد ﷺ أن أصل النبيذ تمرة طيبة وماء طهور وأنه باق على حكم الأصل من الطيب والطهورية.

قال: **(فإن قلت: لو لم يتعرض لما قبل التغير لم يكن الجواب حاصلاً فإنه عليه الصلاة والسلام سئل عنهما بعد اجتماعهما قلت: مسلم أنه سئل عنهما بعد اجتماعهما ولكنه لم يقل للسائل توضأ، ولا لا تتوضأ، بل إقتصر على ذكر وصفي المجتمعين، ولم يتعرض للتغير ولا لعدمه، فلا جرم لما تساوت الاحتمالات في ذلك سقط الاستدلال بالحديث على الجواز بعد التغير فإنّ الدال على الأعم غير دال على الأخص، وحالة التغير أخص مما فهم من اللفظ من وصفي المجتمعين)**

قلت: السؤال وارد لازم وما قاله من أنه ﷺ لم يقل للسائل توضأ ولا لا تتوضأ ليس بصحيح، بل قال: توضأ لكن لا باللفظ ولكن باقتضاء المساق، وضرورة حمل كلامه ﷺ على الفائدة وعلى الجواب وما قاله من أنه ﷺ إقتصر على ذكر وصفي المجتمعين ليس كذلك، بل لم يقتصر لضرورة المساق وحمل كلامه ﷺ على الجواب وعلى الفائدة وما قاله من أنه ﷺ لم يتعرض للتغير، ولا لعدمه ليس كما قال، بل تعرض لذلك لأنه عن النبيذ سئل، وهو المتغير على ما سبق بيانه وما قاله من أنه لما تساوت الاحتمالات سقط الاستدلال على الجواز بعد التغير ليس كما قال، بل لم تتساو الاحتمالات ولا سقط الاستدلال، وما قاله من أنّ الدال على الأعم غير دال على الأخص إلى آخر كلامه صحيح لكن ليس الأمر في المسألة من ذلك، بل من الدال على الأخص، بل من جهة أنه إنما سئل عن النبيذ، وليس النبيذ إلا المتغير.

قال: (المسألة الثانية استدلت المعتزلة على أن الشر من العبد لا من الله تعالى بقوله عليه السلام في الحج الخير كله بيدك والشر ليس إليك إلى آخر ما قاله في المسألة)

قلت: الأظهر انّ ما قدرته المعتزلة أظهر، ولكن المسألة قطعية لا يكتفي فيها بالظواهر مع أنّ الدليل العقلي القطعي قد ثبت أنّ الشر بقدرته كما أنّ الخير كذلك، فبطل مقتضى ذلك الظاهر وتعين التأويل وما ذكره في المسألة الثالثة، والرابعة والخامسة صحيح. ظاهر والله أعلم.

نفسه من الإعطاء في يوم الجمعة، بل إنّ مقصوده من اليمين إنّما هو غير يوم الجمعة لا يوم الجمعة بمعنى أنّه لا يخلّ بالإعطاء في غير يوم الجمعة، وإنّ استثناءه يوم الجمعة استثناء توسعة لو أعطى فيه لم يضر، فتأمل ذلك وبالجملة، فالفقهاء خالفوا ما في الأصول من قاعدة الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي ولم يقولوا بذلك في الإيمان على ما تقدّم من الخلاف، والسبب ما علمته والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثالث والسبعون بين قاعدة المفرد المعرف بالألف، واللام يفيد العموم في غير الطلاق نحو أحل الله البيع، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق وبين قاعدة المعرف بالألف واللام في الطلاق لا يفيد العموم)

فلو قال الطلاق يلزمني لم يلزمه مع عدم النية إلا طلقة واحدة، ومتقضى اللغة أن يلزمه الثلاث لأن قاعدة المعرف بلام التعريف أنه عام في جميع أفراد الجنس الذي دخل عليه، وقد دخل على مفهوم الطلاق، فيعم أفراده إلى غير النهاية، ومقتضى ذلك أنْ يلزمه من الطلاق عدد غير متناه إلا أنّ المحل لا يقبل إلا ثلاثاً، فيقتصر عليها كما لو قال أنت طالق مائة فإنه يلزمه الثلاث فقط لعدم قبول المحل الزيادة على ذلك لكن الفقهاء اليوم على

قال: (المسألة السادسة: قوله عليه الصلاة والسلام للمفطر في رمضان «أعتق رقبة» إلى آخر ما قاله في هذا الفرق)

قلت: هذه المسألة والمسألتان بعدها ليست من مسائل ما يجري مجرى العموم لترك الاستفصال، بل هي مسائل الإطلاق المقتضي تخيير المكلف في مختلفات الأشخاص، والصفات والأحوال، فليس ما أورده من هذه المسائل الثلاث لما وقع تصديق الكلام به بمثال، والحمد لله الكبير المتعال وما قاله في الفرق الثاني والسبعين أكثره نقل لا كلام فيه.

قال:

(الفرق الثالث والسبعون بين قاعدة المفرد المعرف بالألف واللام يفيد العموم في غير الطلاق نحو أحلَّ الله البيع، ولا تقتلوا النفس التي حرَّم الله إلاَّ بالحق، وبين قاعدة المعرف بالألف واللام في الطلاق لا يفيد العموم، فلو قال الطلاق يلزمني لم يلزمه مع عدم النية إلا طلقة واحدة، ومقتضى اللغة أنْ يلزمه الثلاث إلى قوله فهذه اللام للمعهود الذي تقدم ذكره)

قلت: ما قاله صحيح إلا في قوله وأحل الله البيع ولا تقتلوا النفس أنه للجنس فإنه إن كان يعني الحقيقة، فذلك صحيح وإنْ كان يعني أنه للاستغراق فلا.

(الفرق الثالث والسبعون بين قاعدة المفرد المعرف بالألف واللام يفيد العموم في غير الطلاق نحو أحلَّ الله البيع، ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلاّ بالحق، وبين قاعدة المعرّف بالألف، واللام في الطلاق لا يفيد العموم)

اعلم أنَّ الذي رجحه السيد الصفوي أنَّ لام التعريف قد تستعمل للمعهود من أفراد الجنس خارجاً نحو قوله تعالى: ﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾، ونحو ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ ونحو ﴿اليوم أكملت لك دينكم﴾، أو للجنس أما من حيث هو أي للماهية من حيث حضورها

خلافه، ولا يلزمون به إلا واحدة بسبب أنّ لام التعريف قد تستعمل لاستغراق الجنس نحو أحل الله البيع، وللمعهود من الجنس نحو قوله تعالى: ﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ فهذه اللام للمعهود الذي تقدم ذكره ولحقيقة الجنس كقول السيد لعبده اذهب إلى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم يريد إثبات هاتين الحقيقين ولا يريد العموم بأنْ يأتي بجميع أفراد الجنس، وليس بينهما معهود ينصرف الكلام إليه، بل المراد به حقيقة الجنس أي الماهية الكلية التي تصدق بفرد إذا تقرر أنّ لام التعريف تستعمل في أحد هذه الأمور الثلاثة فاعلم أنّ أهل العرف قد نقلوها، وخصصوها بحقيقة الجنس دون استغراق الجنس فيصير معنى كلام المطلق أنّ حقيقة جنس الطلاق يلزمني وإذا لزمته هذه الحقيقة، وهذه الحقيقة تصدق بفرد لم يلزمه إلا فرد وهو طلقة واحدة لأنّ الإيمان مبنية على العرف في اليمين بالله تعالى، والطلاق وغيره فإذا حدث عرف بعد اللغة قدم عليها لأنه ناسخ لها، والناسخ مقدم على المنسوخ، وهاتان قاعدتان في الأصول خالفهما الفقهاء في الفروع، وهما قاعدة الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي ولم يقولوا بذلك في الإيمان على

قال: (ولحقيقة الجنس كقول السيد لعبدِه اذهب إلى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم يريد إثبات هاتين الحقيقتين ولا يريد العموم إلى قوله: أي الماهية الكلية التي تصدق بفرد)

قلت: لا يصح أن يكون المراد بقوله اشتر الخبز، وما أشبهه الماهية الكلية فإنه من المحال عند مثبتيها وجودها في الخارج وما اشترى لا بد من وجوده في الخارج.

قال: (إذا تقرر أنّ لام التعريف تستعمل في أحد هذه الأمور الثلاثة فاعلم أنّ أهل العرف قد نقلوها وخصصوها بحقيقة الجنس دون استغراق الجنس)

قلت: إذا كان من جملة ما يطلق عليه اللفظ حقيقة الجنس، فلا نقل أما التخصيص فنعم.

الذهني بقطع النظر عن الأفراد فتسمى لام الحقيقة نحو الرجل خير من المرأة، والإنسان حيوان ناطق، والحيوان جنس والناطق فصل، وأما من حيث وجوده في بعض مبهم مع قرينة ذلك البعض، فتُسمى لام العهد الذهني نحو قوله تعالى حكاية عن سيدنا يعقوب عليه السلام: ﴿وأخاف أن يأكله الذئب﴾ لعهدية الحقيقة التي لذلك البعض، وإنْ كان ذلك البعض مبهماً فمدخولها، وإنْ جرت عليه أحكام المعارف بالنظر لوضعه للحقيقة المعينة، ذهناً فيجيء مبتدأ، أو ذا حال بلا مسوغ ووصفاً للمعرفة إلاّ أنّه في المعنى كالنكرة نظراً لقرينة ذلك البعض المبهم كالأكل في الآية، وأما من حيث وجوده في جميع الأفراد فتُسمى لام الاستغراق كقوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلاّ بالحق﴾، إذ لا عهد مع تحقق قرينة الفرد دون البعضية المبهمة، ودون الحقيقة، وهي في الآية تعلق الحكم الشرعي المقتضي للوجود الخارجي ولا وجود للحقيقة في الخارج، وقاعدة المعرف بلام التعريف في الأصول حينئذ أنْ يحمل على الكلية فيعم جميع أفراد الجنس الذي دخل عليه، وإنْ توجد قرينة الكلية كالاستثناء فعلى هذا إذا قال الشخص الطلاق يلزمني مع عدم النية يحتمل أنْ يكون مقصوده الاستغراق أو العهد وعلى قاعدة الاحتياط في الفروج أنْ ينبغي أنْ تلزمه الثلاث كمن طلّق، ولا يدري أواحدة أم ثلاث تلزمه الثلاث

ما تقدم من الخلاف، وقاعدة المعرف بلام التعريف قالوا بإنه للعموم ولم يقولوا به في الطلاق، والسبب ما تقدم بيانه.

(الفرق الرابع والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي إثبات في غير الشروط وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس بإثبات في الشروط خاصة دون بقية أبواب الاستثناء)

هذا الفرق مبني على قاعدة وهي أنّ السبب يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، والشرط يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجود، وجود، ولا عدم، والمانع يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود، ولا عدم، وقد تقدم بسط هذه الحقائق، وتحريرها، وتعليلها، والفرق بينها، فلا حاجة لإعادتها غير أن المقصود ههنا أنْ تعلم أن الشرط لا يلزم من وجود شيء إنما المؤثر عدمه فإذا قلنا الحياة شرط في العلم، فمذهب مالك رحمه الله يلزم من عدم الحياة عدم العلم به، ولا يلزم من وجود الحياة العلم به، ولا عدم العلم به، فكم من حي لا يعلم مذهب مالك، وكذلك يلزم من عدم الطهارة الجزم بعد صحة الصلاة، ولا يلزم من وجود الطهارة الجزم بصحة الصلاة لاحتمال أنْ لا يصلي، أو يصلي، ولكن بغير نية، أو ستارة، أو ركوع، أو غير ذلك، وكذا يلزم من عدم الحول

قال: (فيصير معنى كلام المطلق أنّ حقيقة جنس الطلاق يلزمني، وإذا لزمته هذه الحقيقة وهذه الحقيقة تصدق بفرد لم يلزمه إلا فرد وهو طلقة واحدة لأن الأيمان مبنية على العرف إلى قوله والناسخ مقدم على المنسوخ)

احتياطاً، وذلك أنّ مقتضى اللغة والاحتياط أنْ يلزمه من الطلاق عدد غير متناه إلاّ أنّ المحل لا يقبل إلاّ ثلاثاً فيقتصر عليها كما لو قال أنتِ طالق مائة، فإنّه يلزمه الثلاث فقط لعدم قبول المحل الزيادة على ذلك لكن الفقهاء خالفوا هذه القاعدة الأصولية في الطلاق كما خالفوا قاعدة الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي في الإيمان على ما تقدّم من الخلاف بسبب أنّ مبنى الطلاق والإيمان على العرف، والعرف صرف ذلك اللفظ لمطلق الطلاق أي واحد غير معيّن من أفراد قال ابن الشاط: لا أعلم أحداً ألزم الطلاق الثلاث بذلك اللفظ فهو عرف في مطلق الطلاق والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الرابع والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي إثبات في غير الشروط، وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس بإثبات في الشروط خاصة دون بقية أبواب الاستثناء)

وذلك لأنّ الشروط لما كان وجودها غير مؤثّر في وجود المشروط، ولا في عدمه وإنّما المؤثر عدمها في عدمه لأنّ الشرط كما مرّ ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم كان من الضروري استثناء الشروط من إطلاق العلماء قاعدة الاستثناء من النفي إثبات، وإلاّ لأتجه ما يورده الحنفية علينا من قولهم لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً للزم القضاء بصحة الصلاة عند الطهور ولقوله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة إلاّ بطهور» والقضاء بصحة النكاح عند الولي لقوله ﷺ: «لا نكاح إلاّ بولي» واللازم

عدم وجوب الزكاة أما إذا دار الحول فقد تجب الزكاة، وقد لا تجب لكونه فقيراً أو مدياناً، فوجود الشرط لا يلزم منه شيء إنما اللزوم عند عدمه إذا تقررت هذه القاعدة فقوله عليه السلام: «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور» لا يلزم من القضاء قبل إلا بعدم القبول لعدم الطهارة القضاء بالقبول بعد إلا لوجود الطهارة التي هي شرط لأنه لا يلزم من وجود الشرط شيء، فكذلك قوله عليه السلام «لا نكاح إلى بولي» لا يلزم من القضاء بنفي النكاح قبل إلا لأجل عدم الشرط الذي هو الولي القضاء بصحة النكاح بعد إلا لأجل وجود الشرط الذي هو الولي لأنه لا يلزم من وجود الشرط شيء إنما المؤثر عدمه لا وجوده، وكذلك قوله عليه السلام «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» لا يقتضي أنه تحصل له صحة الصلاة، أو الفضيلة إذا صلى في المسجد لجواز أنْ يصليها في المسجد وتكون صلاته باطلة، والسر في جميع ذلك واحد، وهو أنّ الشرط لا يلزم من وجوده شيء فيكون الاستثناء من النفي إثباتاً مطرداً فيما عدا الشروط، وتكون الشروط مستثناة من إطلاق العلماء هذه القاعدة، وأنّ مرادهم غير الشروط، وأما الشروط، فلا وهذه التخصيص من هذه القاعدة غريب.

قل من يتفطن له وبسبب التفطن له يبطل ما يورده الحنفية علينا في مسألة إنّ الاستثناء من النفي إثبات فيقولون: لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً للزم القضاء بصحة الصلاة عند الطهور، وبصحة النكاح عند الولي الوارد في الأحاديث ولما لم يلزم ذلك دل على أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات والإلزام تخلف المدلول عن الدليل، وهو خلاف الأصل، فنجيب بما تقدم إنّ هذه الاستثناآت من باب الشروط ونحن إنما ندعى ذلك في غير الشروط، فلا يرد علينا الشروط فاندفع السؤال فهذا هو حقيقة الفرق بين القاعدتين، فتأمله، وخرج عليه الاستثناآت الواقعة في الكتاب والسنة، وكلام العرب، والحالفين وغيرهم.

قلت: قد تبين أنّ الحقيقة الكلية لا وجود لها في الخارج، فلا يمكن أنْ تكون هي المقصودة في قوله الطلاق يلزمني، ولكن يمكن أنْ يكون المقصود الاستغراق أو العهد فعلى هذا كان ينبغي أنْ تلزمه الثلاث احتياطاً كمن طلق، ولا يدري، أواحدة أم ثلاث تلزمه الثلاث احتياطاً، ولكن لا أعلم أحداً ألزم الطلاق الثلاث بذلك اللفظ فهو عرف في مطلق الطلاق والله تعالى أعلم، وما قاله إلى آخر الفرق ظاهر وكذلك الفرق بعده.

ضرورة أنّ كلاً من الطهور، والولي شرط لا يلزم من وجوده شيء، فلا يلزم من القضاء بعدم قبول الصلاة قبل إلاّ، ولا من القضاء بنفي النكاح قبل إلاّ لأجل عدم الشرط فيهما القضاء بالقبول للصلاة بعد إلاّ لوجود الطهارة والقضاء بصحة النكاح بعد إلاّ لوجود الولي، ولما لم يلزم ذلك دلّ على أنّ الاستثناء من النفي ليس بإثبات، وإلاّ تخلّف المدلول عن الدليل، وهو خلاف الأصل، فلزم أنْ نقول في دفعه إنّ هذاالاستثناء الوارد في الحديثين المذكورين ونحوهما من باب الشروط، ونحن إنّما ندعي أنّ ذلك في غير الشروط، فلا يرد علينا هذا هو حقيقة الفرق بين القاعدتين المذكورتين فتأمله، وخرج عليه الاستثناآت الواقعة في الكتاب والسنة وكلام العرب والحالفين وغيرهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الخامس والسبعون بين قاعدة أنْ وقاعدة إذا وإنْ كان كلاهما للشرط)

لكن الفرق بينهما من وجوه أحدها أنْ تدل على الزمان بالالتزام، وعلى الشرط بالمطابقة وإذا على العكس في ذلك، فإذا قلت إنْ جاء زيد فاكرمه، فلفظك يدل على أن أنّ شرط، والإكرام يتوقف على المجيء مطابقة، ويدل بالالتزام على أنّ المجيء لا بد أنْ يكون في زمان، وإذا قلت إذا جاء زيد، فاكرمه فإذا تدل على الزمان بالمطابقة، وعلى الشرط بالالتزام في بعض الصور، فإنها قد يلزمها الشرط في بعض الصور نحو إذا جاء نصر الله إلى قوله، فسبح، وقد لا يلزمها، وتكون ظرفاً محضاً نحو قوله تعالى: ﴿والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلى﴾ [الليل: ١]، أي أقسم بالليل في حالة غشيانه، وبالنهار في حالة تجليه لإنهما أكمل أحوال الليل، والنهار، والقسم تعظيم، والتعظيم يناسب أعظم الأحوال، فإذا في مثل هذا ظرف محض في موضع نصب على الحال، فصارت إذا الظرفية قد يلزمها الشرط، فتدل عليه في بعض الصور، وقد لا يلزمها في بعض الصور، فلا تدل عليه

قال:

(الفرق الخامس والسبعون بين قاعدة أن وقاعدة إذا وأنْ كان كلاهما للشرط إلى قوله، وقد لا يلزمها في بعض الصور فلا تدل عليه التزاماً)

قلت: ما قاله في ذلك صحيح إلا قوله في أنَّ أنها تدل على الزمان التزاماً فإنه إنْ أراد أنها تدل على

(الفرق الخامس والسبعون بين قاعدة إنْ وقاعدة إذا وإنْ اشتركا في كون كل منهما للشرط: أي لمطلق الربط بين جملتين، وفي الدلالة على مطلق الزمان أي زمن غير معينّ لا عموم الأزمان)

لكن بينهما فرق من وجهين.

(الوجه الأول) أنَّ إنْ تدل على الزمان التزاماً من جهة أنَّها من الحروف التي تلازم الدخول على الفعل، والفعل يدلُّ على الزمان وعلى الشرط بالمطابقة بعكس إذا ففي قولك: إنْ جاء زيد فأكرمه، تدلّ أنَّ بالمطابقة على أنَّ الإكرام يتوقف على المجيء، وبالالتزام من الجهة المذكورة على أنَّ المجيء لا بدّ من أنْ يكون في زمان فافهم، وفي نحو قولك: إذا جاء زيد فأكرمه، تدلّ إذا بالمطابقة على الزمان وبالالتزام على الشرط أي توقف الإكرام على المجيء كما في قوله تعالى: ﴿إذا جاء نصر الله﴾، إلى قوله فسبّح، وقد تكون ظرفاً محضاً كما في قوله تعالى: ﴿والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلّى﴾، أي أقسم بالليل في حالة غشيانه وبالنهار في حالة تجليه لأنَّهما أكمل أحوال الليل والنهار، والقسم تعظيم والتعظيم يناسب أعظم الأحوال، فلا تدلّ إذا الظرفية على الشرط التزاماً إلاّ في بعض صورها، وهو ما إذا دخلت على شرط ومشروط بخلاف أنَّ فلا تفارق الدلالة على الشرط.

التزاماً، وثانيها أن أن، وإذا وأنْ كان مطلقين في الدلالة على الزمان لا عموم فيهما غير أنّ أن لا توسعة فيها وإذا ظرف، والظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف، وبذلك يظهر الفرق بين قوله إنْ مت فانت طالق، وبين قوله إذا مت فإنت طالق أنه لا يلزمه طلاق في الأول لأنه لا طلاق بعد الموت، ويلزمه في الثاني لأنّ الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف، فظرف الموت يحتمل دخول زمن من أزمنة الحياة فيه فيقع في ذلك الزمن الطلاق في زمن الحياة، فيلزمه وفي ذلك خلاف بين العلماء مبني على ملاحظة هذا الوجه من الفروق ويدل على أنّ الظرف قد يكون أوسع من المظروف أنْ تقول ولد النبي عليه السلام عام الفيل وتوفي رسول الله ﷺ سنة ستين من عام الفيل، وهو لم يولد في جملة عام الفيل، بل في جزء من ذلك العام مع أنك جعلته بجملته ظرفاً فتعين أن يكون هذا الظرف أوسع من مظروفه الذي هو الولادة، وكذلك جعلت جملة سنة ستين ظرفاً للموت

الزمان التزاماً بنفسها وعلى ما شرطوه في دلالة الالتزام من أنها يسبق ذلك فهم السامع، فليس ذلك بصحيح وإنْ أراد أنها تدل على الزمان التزاماً، بمعنى أنها من الحروف التي تلازم الدخول على الفعل، والفعل يدل على الزمان فهي تدل على الزمان التزاماً من هذا الوجه فذلك صحيح.

قال: (وثانيها إنّ أنْ، وإذا وإنْ كانا مطلقين في الدلالة على الزمان لا عموم فيهما غير إنّ أنْ لا توسعة فيها، وإذا ظرف والظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف وبذلك يظهر الفرق بين قوله إنْ مت فأنت طالق وبين قوله إذا مت فأنت طالق إلى قوله فيكون هذا الظرف أوسع من المظروف)

قلت: ما قاله من أنّ الظرف يجوز أنْ يكون أوسع من المظروف بمعنى أنه يجاء بلفظ اليوم مثلاً، فيقال أكلت اليوم الخميس وإنْ كان الأكل لم يقع في جميعه، بل في بعضه صحيح ظاهر لكنه لا يلزم

(والوجه الثاني) أنَّ إنْ لا يجوز أنْ يكون ما تدل عليه من الزمان بالجهة المذكورة أوسع من المظروف، فإذا قال: إنْ مت فأنتِ طالق، لم يلزمه طلاق قطعاً إذ لا طلاق بعد الموت وأما إذا فالصحيح كما قال ابن الشاط: إنّها إنْ لم تدخل على شرط ومشروط يجوز أنْ يكون زمانها أوسع من المظروف إذ لا اشكال في أنّ الظرف يجوز فيه ذلك بمعنى أنّه يجاء بلفظ اليوم مثلاً، فيقال: أكلت يوم الخميس، وإنْ كان الأكل لم يقع في جميعه كما يقال: ولد النبي ﷺ عام الفيل، وتوفي رسول الله ﷺ سنة ستين من عام الفيل، وهو لم يولد إلاّ في جزء من عام الفيل، ولم يقع موته إلاّ في جزء من السنة المذكورة، وإنْ دخلت على شرط ومشروط، فأما أنْ يكون وقوع ذلك المشروط بعد وقوع الشرط ممكناً أو لا فإنْ كان غير ممكن كقوله: إذا مت فأنتِ طالق، لم يقع الطلاق إذ ليس معناه إيقاع الطلاق في زمن الموت بعينه حتى يقال: يلزمه الطلاق، لأنّ ظرف الموت يجوز أنْ يكون أوسع من المظروف الذي هو الطلاق، فيدخل فيه زمن من أزمنة الحياة يقع فيه الطلاق، فيلزمه على خلاف بين العلماء مبني على ملاحظة هذا الوجه، بل معناه إيقاع الطلاق في الزمن الذي يلي زمن الموت لما سيتضح، ولا طلاق بعد الموت، وإنْ كان ممكناً كقوله: إذا دخلت الدار فأنتِ طالق، لزمه الطلاق إذ ليس معناه إيقاع الطلاق في زمن الدخول بعينه، بل معناه إيقاعه في الزمن الذي يلي زمن الدخول لضرورة مقتضى الفاء التي للتعقيب، وإنْ لزم ذلك أمران أحدهما أنّ إذا ظرف للدخول لا ظرف للطلاق، بل ظرف الطلاق غير مصرّح به والثاني تعلقها بدخلت الذي هو

مع إنه لم يقع في جميع السنة، بل في جزء منها، فيكون هذا الظرف أوسع من المظروف، وكذلك قوله تعالى: ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ١٨]، أورد بعض الفضلاء فيه سؤالاً، فقال: الشرط وجوابه إذا جعل الشرط ظرفاً لا بد وأن يكونا معاً واقعين فيه نحو إذا جاء زيد، فاكرمه فالمجيء والإكرام في زمن واحد، وهو المعبر عنه بإذا وكذلك إذا جاء نصر الله، والفتح إلى قوله فسبح بحمد ربك الآية كلاهما واقع في إذا المجيء والتسبيح ولذلك جوزوا أن يعمل في إذا كلا الفعلين، واختاروا فعل الجواب للعمل لأنه ليس مضافاً إليه بخلاف الشرط فإنه مضاف إلى مخفوض، والمضاف إليه لا يعمل في المضاف، وإذا جوزوا عمل كل واحد من الفعلين في هذا الظرف دل على وقوعهما فيه لأنّ من شرط العامل في الظرف أنْ يكون واقعا فيه حتى يصير مظروفه إذا تقرر هذا فالذكر ضد النسيان، وقد دلت الآية على وقوعهما في إذا والضدان لا يجتمعان فكيف أمر بالذكر في زمن

من جواز ذلك أنْ يكون كل ظرف كذلك، وإذا لم يلزم أنْ يكون كل ظرف كذلك، فالصحيح في إذا أنها لا تخلو أنْ تدخل في شرط ومشروط أو لا فإن لم تدخل على شرط ومشروط، فلا إشكال وإنْ دخلت على شرط ومشروط، فلا يخلو أن يكون وقوع ذلك المشروط بعد وقوع الشرط ممكناً أو لا فإنْ كان ممكناً كقوله إذا دخلت الدار فأنت طالق لزمه الطلاق، وإنْ كان وقوع ذلك المشروط غير ممكن لم يقع الطلاق كقوله إذا مت فأنت طالق هذا هو الصحيح لأنّ قوله إذا دخلت الدار فأنت طالق ليس معناه إيقاع الطلاق في زمن الدخول بعينه بل معناه إيقاعه في الزمن الذي يلي زمن الدخول لضرورة مقتضى الفاء فإنها للتعقيب، ويلزم عن ذلك أنْ تكون إذا يراد بها ظرف الدخول لا ظرف الطلاق، وظرف الطلاق غير مصرح به، ويلزم عن ذلك تعلق إذا بدخلت الذي هو فعل الشرط ولا يعترض

فعل الشرط لا بطالق، وإنْ كان هو مقتضى قول النحويين المضاف إليه لا يعمل في المضاف لأنّ قولهم هذا قاعدة لا يسلّم فيها الإطلاق، كلام ابن الشاط بتصرّف، وتوضيح.

(قلت) ويقر به قول النحويين العامل في أسماء الشرط لا الجواب لأنّ رتبة الجواب مع متعلقاته التأخير عن الشرط، فلا يعمل في متقدّم عليه، ولأنّه قد يقترن بالفاء، وإذا الفجائية وما بعدهما لا يعمل فيما قبلهما وهاتان العلتان متحققتان أيضاً في إذا والعلة تدور مع المعلول، فلذا اضطروا في إذا ونحوها على تسليم إطلاق القاعدة المذكورة إلى تكلفات منها أنّ عاملها محذوف يدلّ عليه الجواب لا الجواب لما علمت، ومنها أنّ عاملها هو الجواب وتقييد القاعدتين المذكورتين، أعني قاعدة ما رتبته لا يعمل فيما تقدّم عليه، وقاعدة ما بعد الفاء، وإذا الفجائية الخ بغير الظروف لتوسعهم في الظروف، وإنْ لم تستحق التصدير فما ظنك بما يستحقه، ومنها قول العلامة الخضري علي بن عقيل على الألفية ومن جعل شرطها هو العامل كسائر الشروط: إنّها غير مضافة إليه مثلها كما يقول الجميع فيها: إذا جزمت كما في المغنى، وحينئذ فالفرق بينها وبين إذ وحيث أنّها يحصل الربط فيها بين جملتي الجواب والشرط بكونها شرطاً كما في أين ومتى، وأما إذ وحيث فلولا الإضافة ما حصل بهما ربط وعند تجردها عن الشرط تكون مضافة للجملة بعدها بلا خلاف فيما يظهر ليحصل بها الربط فتدبر، ومنها قول العلاّمة الأمير علي المغني كل كلمتين فأكثر كانتا بمنزلة كلمة واحدة بمعنى وقوعهما معاً جزء كلام يجوز أنْ تعمل أولاهما في الثانية

النسيان، والجواب عنه من هذه القاعدة أنّ الظرف قد يكون أوسع من المظروف، فيفضل من زمان إذا زمان ليس فيه نسيان يقع فيه الذكر، فلا يجتمع الضدان، وكذلك وقع الإشكال في قوله تعالى: ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون﴾ [الزخرف: ٤٣] فإعراب اليوم ظرف وإذ ظرف أيضاً، وهو بدل من اليوم والبدل هنا غير المبدل منه فيكون يوم القيامة هو عين زمن الظلم لكن زمن الظلم في الدنيا، والدنيا ليست هي عين الآخرة، ولا يوم القيامة، فكيف صحت البدلية، أورد ابن جني هذا السؤال فقال: الظرف يجوز أنْ يكون أوسع من المظروف، وزمن الظلم يجوز أنْ يكون أوسع منه حتى يمتد ليوم القيامة، فينطلق عليه، ويقبل يوم القيامة الامتداد حتى ينطلق على يوم الظلم، فيتحدان، فتحسن البدلية، وهذا الموضع في الاتساع أبعد من آية الذكر، والنسيان بطول البعد، وإفراطه، وبعده عن أكثر الاستعمالات، وبالجملة قد ظهر لك بهذه الآيات، وهذا التقرير أنّ الظرف

ذلك بقولهم المضاف إليه لا يعمل في المضاف لأنها قاعدة لا يسلم فيها الإطلاق والله أعلم.

قال: (وكذلك قوله تعالى: ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ إلى آخر السؤال والجواب).

قلت: إنما يلزم السؤال على تقدير أنْ يكون ظرف النسيان هو بعينه ظرف الذكر أما إذا قلنا أنّ ظرف الذكر غير ظرف النسيان لكنه يعقبه، فتكون إذا في قوله تعالى: ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ ظرفاً للنسيان خاصة فظرف الذكر غير مصرح به، فلا يلزم السؤال وجوابه بأنّ الظرف يكون أوسع من المظروف، فيفضل من إذا زمن لا نسيان فيه وهو جواب رفع للسؤال من أصله لا جواب مترتب على صحة السؤال.

كالمضاف في المضاف إليه، ولا يجوز العكس إذ لم تعهد كلمة واحدة بعض أجزائها مقدّم من وجه مؤخر من آخر فكذلك ما هو بمنزلتها في المعنى فمن ثم لم تعمل صلة في موصول ولا تابع في متبوع ولا مضاف إليه في مضاف، وأما كلمة الشرط والشرط فليستا ككلمة واحدة إذ لا يقعان موقع المفرد كالفاعل والمفعول والمبتدأ، فيجوز عمل كل واحد منهما في الآخر نحو متى تذهب اذهب وأياماً تدعوا فله الأسماء الحسنى نعم إنْ لم يعمل الشرط في كلمته نحو من قام قمت جاز وقوعها موقع المبتدأ على ما هو مذهب بعضهم قال الشيخ الأبياري في القصر المبني، أي فإنّ من هنا غير ظرف فهي تعمل في الشرط، وهو لا يعمل فيها لكن هذا المذهب ضعيف إذ لا معنى لجعل كلمة إذا مع الشرط إذا جزمت ككلمة واحدة وجعلها معه إذا لم تجزم ليست ككلمة واحدة وأهل العربية قد جعلوهما كسائر كلمات الشرط مع شروطها مطلقاً قيد الجملة الجزاء، وأما عدم تسليم إطلاق القاعدة المذكورة كما لابن الشاط فلا يحتاجون لشيء من هذه التكلفات فتأمل بانصاف بل قال ابن الشاط رحمه الله تعالى: . . .(١) على الجزم بعدم . . .(١) إطلاقها، وجعل إذاً في قوله تعالى: ﴿ واذكر ربك إذا نسيت ﴾ ظرفاً للنسيان، ولم يصرّح بظرف. . .(١) يندفع من أصله ما أورده بعض الفضلاء على جعل إذا ظرفا لأذكر الذي هو الجواب لأنّه ليس مضافاً إليه لا لنسيت الذي هو الشرط وإنْ جاز بالنظر لذاته لكونه مضافاً إليه، والمضاف إليه لا يعمل في المضاف من أنّ الذكر ضد النسيان وقد دلت الآية على وقوعهما في إذا والضدان لا يجتمعان فكيف أمر بالذكر في زمن النسيان، ولم نحتج للجواب عنه المبني على صحته بأنّ الظرف قد يكون أوسع من المظروف، فيفضل من زمان إذا زمان

(١) مكان النقط، غير واضح بالأصل.

من حيث هو يقبل السعة أكثر من مظروفه، فيكون أوسع منه وقد لا يسع أكثر منه نحو صمت رمضان، وصمت يوم الخميس فإن الظرف في هذه الصورة مساو للمظروف، فتلخص الفرق أيضاً بين أنّ وإذا من هذا الوجه، وثالثها إن أن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه فلا تقول إنّ غربت الشمس فات، وإذا تقبل المعلوم والمشكوك فيه فتقول إذا غربت

قال: (وكذلك وقع الإشكال في قوله تعالى: ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون﴾ إلى قوله وبعده عن أكثر الاستعمالات)

قلت: إنما وقع الإشكال في الآية بناء على أنّ إذ بدل من اليوم وليس ذلك بصحيح بلا إشكال وما المانع من أنْ يكون معنى الكلام ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب بسبب ظلمكم إذ ظلمتم هذا لا مانع منه البتة.

قال: (وبالجملة قد ظهر لك بهذه الآيات وهذا التقرير أنّ الظرف من حيث هو يقبل السعة أكثر من مظروفه فيكون أوسع إلى قوله فتلخص الفرق أيضاً بين إنّ وإذا من هذا الوجه)

قلت: لم يظهر ما ذكره من تلك الآيات بوجه، ولا يصح تقرير ما قرره ولا يصح أنْ يكون الظرف أوسع من المظروف على الحقيقة وإنما معنى كون الظرف يجوز أنْ يكون أوسع من المظروف أنه يطلق

ليس فيه نسيان يقع فيه الذكر، فلا يجتمع الضدان على أنّه لا يصح أنْ يكون الظرف أوسع من المظروف على الحقيقة، وإنّما معنى كون الظرف يجوز أنْ يكون أوسع من المظروف كما مرّ أنّه يطلق لفظ اليوم مثلاً في فعل يقع في بعضه لا في جميعه، وذلك الإطلاق حقيقة لغوية للأطراد، وليس ذلك حقيقة معنوية بمعنى أنّ ظرف الفعل يكون أوسع منه في المعنى، فإنّ ذلك لا يصح بوجه، ولم يزل الاشكال يقع عند كثير من الناس بين الحقائق المعنوية والحقائق اللفظية، فيظنها شيئاً واحداً، وليس الأمر كذلك قال، ومعنى قوله تعالى: ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنّكم في العذاب مشتركون، ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب بسبب ظلمكم إذ ظلمتم﴾، يعني أنّ إذ ظلمتم تعليل لنفي النفع المأخوذ من لن أي أنّهم لعظم ما هم فيه لا يهون عليهم اشتراكهم في العذاب كما كان في الدنيا كما في المغني وحواشيه نعم ظاهر قوله بسبب ظلمكم إذ ظلمتم الجري على القول بأنّ إذا التعليلية ظرف، والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ، فإنّه إذا قيل ضربته إذ أساء، وأريد بإذ الوقت اقتضى ظاهر الحال أنّ الإساءة سبب الضرب لأنّ تعليق الحكم بوصف يشعر بعليته لا على القول بأنّها حرف بمنزلة لام العلة، وذلك لقوله في المغنى والجمهور لا يثبتون هذا القسم أي كون إذ حرفا بمنزلة لام العلة، ولذا قال الرضي في قوله تعالى: ﴿وإذ لم يهتدوا به﴾ الآية، وقوله: ﴿وإذ اعتزلتموهم﴾، الآية وقوله: ﴿فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم﴾، الآية أنّ الفاء لإجراء الظرف مجرى كلمة الشرط كما ذكره سيبويه في نحو زيد حين لقيته فأنّا أكرمه، وهو في إذ مطرد ويجوز أنْ يكون من باب والرجز فاهجر أي مما أضمر فيه، وإنّما جاز أعمال المستقبل الذي هو سيقولون وآووا وأقيموا في الظروف الماضية التي هي إذ لم يهتدوا وما معه، وإنْ كان وقوع المستقبلّ في الزمن الماضي محالاً لما ذكر في نحو، أما زيد فمنطلق من أنّ الغرض المعنوي هو قصد الملازمة حتى كأن هذه الأفعال المستقبلية وقعت في الأزمنة الماضية، وصارت لازمة لها كل ذلك لقصد المبالغة نقله الأبياري في القصر، لكن أورد في المغنى على القول بأنّ إذ التعليلة ظرف إشكالين.

الشمس فات وإذا دخل العبد الدار فهو حر، فهذه فروق من جهة المعاني، وأما الفرق من جهة الصناعة النحوية، فإنّ أنْ حرف وإذا اسم، وظرف وأن لا يخفض ما بعدها، بل يكون ما بعدها في موضع جزم بالشرط، وإذا ما بعدها في موضع خفض بالظرف وإذا عرض لها البناء لأنّ البناء في الأسماء عارض، والبناء في أن أصل لأنّ الأصل في الحروف البناء فكلها مبنية، وغير ذلك من الفروق النحوية التي ليس هذا موضعها.

لفظ اليوم مثلاً في فعل يقع في بعضه لا في جميعه، وذلك الإطلاق حقيقة لغوية للإطراد وليس ذلك حقيقة معنوية بمعنى أنّ ظرف الفعل يكون أوسع منه في المعنى، فإنّ ذلك شيء لا يصح بوجه، ولم يزل الإشكال يقع عند كثير من الناس بين الحقائق المعنوية، والحقائق اللفظية فيظنها شيئاً واحداً، وليس الأمر كذلك.

قال: (وثالثها أنّ إنْ لا يعلق عليها إلا مشكوك إلى قوله: فهذه فروق من جهة المعاني)

قلت: قد تقدم أنه ليس بلازم دخول أن على المشكوك، وأنها لمطلق الربط فقط.

قال: (وأما الفرق من جهة الصناعة النحوية إلى آخر الفرق)

قلت: ما قاله في ذلك ظاهر لا نزاع فيه.

(أحدهما) أنّه لو استفيد التعليل من قوة الكلام لكان إذا حذفت إذ وحلّ محلها وقت استفيد التعليل مع أنّه ليس كذلك لاختلاف زمن الفعلين، فإنّ ينفع مستقبل لاقترانه بلن وظلم ماضٍ وكذا إذ لا بدّ في التعليل من اتحاد الزمانين في المثال.

(وثانيهما) أنّ إذ لا تبدل من اليوم لاختلاف الزمانين أي الدنيا والآخرة فهما متباينان، ولا يصح إبدال أحد المتباينين من الآخر، ولا تكون ظرفاً لينفع لأنّه لا يعمل في ظرفين زمانين ليس أحدهما تابعاً للآخر ولا مندرجاً فيه مع أنّ النفع ليس واقعاً في وقت الظلم، ولا تكون ظرفاً لمشتركون لأنّ معمول خبر الأحرف الستة يعني أنّ وأخواتها لا يتقدّم عليها، ولأنّ معمول الصلة لا يتقدّم على الموصول، ولأنّ اشتراكهم في الآخرة لا في زمن ظلمهم وأجاب عن هذا الثاني بأربعة أجوبة أشار لأولها وثانيها بقوله: وقال أبو الفتح راجعت أبا علي مراراً في قوله تعالى: ﴿ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم﴾، الآية مستشكلاً إبدال إذ من اليوم فآخر ما تحصل منه أنّ الدنيا والآخرة متصلتان، وأنهما في حكم الله تعالى سواء فكان اليوم ماض أو كان إذ مستقبلة.

(ولثالثها ورابعها) بقوله: وقيل المعنى إذ ثبت ظلمكم، وقيل التقدير بعد إذ ظلمتم وعليهما أيضاً فإذ بدل من اليوم، ومعنى أنّ بعد وقبل غير صالحين للاستغناء عنهما عند إضافتهما إلى إذ أنّه لا بدّ من ملاحظة معناهما، وإنْ كان لا يجوز حذفهما لدليل وهو هنا توقف صحة الكلام على تقدير بعد، فهي دلالة اقتضائية قال: وإذا لم تقدر إذ تعليلاً أي جعلت بدلاً على أحد الأوجه المتقدّمة، فيجوز أنْ تكون أنّ وصلتها تعليلاً أي على تقدير حرف التعليل، والفاعل مستتر راجع إلى قولهم يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين، أو إلى القرين ويشهد له قراءة بعضهم أنّكم بالكسر على الاستئناف، ويجوز أنْ تكون هي وصلتها فاعل ينفع بتوضيح من الأبياري هذا وزاد الأصل في الفرق بين إنْ وإذا وجهاً ثالثاً، وهو أنّ إنْ لا يعلّق عليها إلاّ مشكوك فيه فلا تقول إنْ غربت الشمس فأتِ بخلاف إذا فإنّها تقبل المعلوم والمشكوك فيه فتقول إذا غربت الشمس فأتِ، وإذا دخل العبد الدار فهو حرّ، وهذا الوجه، وإنْ صرّح به البيانيون إلاّ

(الفرق السادس والسبعون بين قاعدة المسائل الفروعية يجوز التقليد فيها من أحد المجتهدين فيها للآخر، وبين قاعدة مسائل الأواني، والنسيان والكعبة ونحوها لا يجوز لأحد المجتهدين فيها أن يقلد الآخر)

هذه المسألة نقل أن الشافعي سئل عنها فقيل له أيجوز أن يصلي الشافعي خلف المالكي وأن خالفه في مسح الرأس وغيره من الفروع ولا يجوز لأحد من المجتهدين في الكعبة والأواني أن يصلي خلف المجتهد الآخر، فسكت عن الجواب عن ذلك، وكان الشيخ ابن عبد السلام يحكي ذلك عن الشافعي وكان هو رحمه الله يفرق بأن الجماعة في الصلاة مطلوبة لصاحب الشرع، فلو قلنا بالمنع من الإئتمام لمن يخالف في المذهب، وأن لا يصلي المالكي إلا خلف المالكي، ولا شافعي إلا خلف شافعي لقلت الجماعات، وإذا

قال:

(الفرق السادس والسبعون بين قاعدة المسائل الفرعية يجوز التقليد فيها من أحد المجتهدين فيها للآخر وبين قاعدة مسائل الأواني والثياب والكعبة ونحوها لا يجوز لأحد المجتهدين فيها أنْ يقلد الآخر إلى قوله فسكت عن الجواب عن ذلك)

قلت: قوله يجوز التقليد قول موهم وكان حقه أنْ يقول يجوز الاقتداء وهو مراده بلا شك.

قال: (وكان الشيخ عز الدين رحمه الله يحكي ذلك عن الشافعي وكان هو رحمه الله تعالى يفرق بأن الجماعة في الصلاة مطلوبة لصاحب الشرع فلو قلنا بالمنع من الائتمام لمن يخالف في المذهب وأن لا

أنَّ ابن الشاط جزم بأنَّ إنْ لا يلزم دخولها على المشكوك، بل هي لمطلق الربط فقط، وكما يفرّق بينهما من جهة المعنى بما ذكر كذلك يفرق بينهما أيضاً من جهة الصناعة النحوية بأن إنَّ حرف وإذا اسم وظرف، وبأنَّ ما بعد أنْ يكون في موضع جزم بها، وما بعد إذا في موضع خفض بها، وبأنَّ البناء في أنَّ أصل، وفي إذا عارض لأنَّ البناء في الأسماء عارض، وفي الحروف أصل إلى غير ذلك من الفروق النحوية التي ليس هذا موضعها، فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السادس والسبعون بين قاعدة المسائل الفروعية يجوز الاقتداء فيها من أحد المجتهدين فيها بالآخر، وبين قاعدة مسائل الأواني والثياب والكعبة ونحوها لا يجوز لأحد المجتهدين فيها أنْ يقتدي بالآخر)

قد وقع الفرق بينهما بثلاثة فروق.

(الأول) لابن الشاط رحمه الله تعالى قال: الفرق الصحيح أنَّ مسألة اقتداء المالكي بالشافعي مع أنَّه لا يتدلك لا يمكن الخطأ فيها على القول بتصويب المجتهدين، أولاً يمكن تعيين الخطأ فيها على القول بعدم التصويب ومسألة الأواني ونحوها لا بدّ من الخطأ فيها، ويمكن تعيينه في بعض الأحوال قلت: وإليه يشير قول المازري حكى المذهب الإجماع على صحة الاقتداء بالمخالف في الفروع الظنية، وإنَّما يمتنع فيما

منعنا من ذلك في القبلة، ونحوها لم يخل لنا ذلك بالجماعات كبير خلل لندرة وقوع مثل هذه المسائل، وكثرة وقوع الخلاف في مسائل الفروع، وهذا جوابه رحمه الله.

وقد ظهر لي في ذلك جواب هو أقوى من هذا، وهو أن القاعدة أنّ قضاء القاضي متى خالف إجماعاً أو نصاً أو قياساً أو القواعد نقضناه، وإذا كنا لا نقر حكماً تأكد بقضاء القاضي، فأولى أن لا نقره إذا لم يتأكد فعلى هذا لا يجوز التقليد في حكم هو بهذه المثابة لإنا لا نقره شرعاً، وما ليس بشرع لا يجوز التقليد فيه فعلى هذه القاعدة كل من اعتقدنا إنه خالف الإجماع لا يجوز تقليده، وبهذه القاعدة يحصل الفرق في غاية الجودة، وبيانه بذكر أربع مسائل.

(المسألة الأولى) المجتهدون في الكعبة إذا اختلفوا لا يجوز أن يقلد واحد منهم الآخر لأنّ كل واحد منهم يعتقد أنه ترك أمراً مجمعاً عليه، وهو الكعبة، وتارك المجمع عليه لا يقلد أما المختلفان في مسح جميع الرأس، فإنما يعتقد كل واحد منهم في صاحبه أنه خالف ظاهراً من نص، أو منطوق به، أو مفهوم لفظ، وذلك ليس مجمعاً على اعتباره ولا وصل

يصلي المالكي إلا خلف المالكي ولا شافعي إلاّ خلف شافعي لقلت الجماعات وإذا منعنا من ذلك في القبلة ونحوها لم يخل ذلك بالجماعات كبير خلل لندرة وقوع مثل هذه المسائل، وكثرة وقوع الخلاف في مسائل الفروع)

قلت: ذلك فرق ضعيف وليس ذلك عندي بالفرق، بل الفرق الصحيح أنّ مسألة اقتداء المالكي بالشافعي مع أنه لا يتدلك لا يمكن الخطأ فيها على القول بتصويب المجتهدين، أو لا يمكن تعيين الخطأ فيها على القول بعدم التصويب، ومسألة الأواني ونحوها لا بد من الخطأ فيها، ويمكن تعيينه في بعض الأحوال والله أعلم.

علم خطؤه كنقض قضاء القاضي قال: ويدل على ذلك تفرقة أشهب بين القبلة ومسّ الذكر، أي حيث قال عند ابن سحنون: من صلى خلف من لا يرى الوضوء من مسّ الذكر لا شيء عليه بخلاف القبلة يعيد أبداً، وقال: سحنون يعيد فيهما في الوقت كذا في الخطاب عن الذخيرة بتوضيح ما من المواق، والفرق الثاني للعز بن عبد السلام بأنّ الجماعة في الصلاة مطلوبة لصاحب الشرع، وكل مطلوب له يغتفر فيه ما يؤدي لقلته، ولا يغتفر فيه ما لا يؤدي لقلته فلكثرة وقوع الخلاف في مسائل الفروع لو قلنا: بالمنع من الإئتمام لمن يخالف في المذهب، وأنْ لا يصلي المالكي إلاّ خلف المالكي، ولا الشافعي إلا خلف الشافعي لقلّت الجماعات ولندرة وقوع مثل مسألة الأواني والقبلة، لو قلنا: بالمنع من الإئتمام لمن يخالف في الاجتهاد فيها لم يخلّ ذلك بالجماعات كبير خلل، قال ابن الشاط: وهذا فرق ضعيف، وليس ذلك عندي بالفرق أي لأنّ الفرق إنّما ينبغي أنْ يكون من أحد الأمرين اللذّين يقع الفرق بينهما لا من غيرهما فافهم.

(والفرق الثالث للأصل) بأنّ مخالفة الإجماع لتعيّن المناط في مسألة الأواني ونحوها دون مخالفته لعدم تعيّن المناط في مسألة البسملة ونحوها اقتضى أنْ لا يجوز التقليد في الأولى دون الثانية، وذلك لأنّ القاعدة أنّ قضاء القاضي متى خالف إجماعاً أو نصاً أو قياساً جلياً، أو القواعد نقضناه ولا نقره شرعاً وإنْ تأكدّ

إلى حد القطع، بل هو في محل الاجتهاد، فجاز له الصلاة خلفه، وتقليده بخلاف اعتقاده أنه خالف الكعبة المجمع عليها المقطوع باعتبارها، وهذا الفرق في غاية الجلاء، فأين المقطوع من المظنون وأين المجمع عليه من المختلف فيه.

(المسألة الثانية) المجتهدون في الأواني التي اختلط طاهرها بنجسها إذا اختلفوا، وهم يعتقدون أنّ النجاسة مبطلة للصلاة أما باجتهادهم، وصلوا إلى ذلك أو قلدوا من وصل إلى ذلك باجتهاده، فإن حكم الله تعالى في حقهم بالإجماع ما أدى إليه اجتهادهم أو اجتهاد إمامهم الذي قلدوه وإذا كان حكم الله في حقهم ذلك بالإجماع، فكل واحد منهم يعتقد أنّ صاحبه لابس في صلاته ما هو مبطل لصلاته بالإجماع فقد خالف مجمعاً عليه، ومقطوعاً

قال: (وقد ظهر لي في ذلك جواب هو أقوى من هذا وهو أنّ القاعدة أنّ قضاء القاضي متى خالف إجماعاً، أو نصاً، أو قياساً جلياً، أو القواعد نقضناه، وإذا كنا لا نقر حكماً تأكد بقضاء القاضي فأولى أن لا نقره إذا لم يتأكد فعلى هذا لا يجوز التقليد في حكم هو بهذه المثابة لأنّا لا نقره شرعاً، وما ليس بشرع لا يجوز التقليد فيه فعلى هذه القاعدة كل من اعتقدنا أنه خالف الإجماع لا يجوز تقليده، وبهذه القاعدة يحصل الفرق في غاية الجودة وبيانه بذكر أربع مسائل)

قلت: ما ذكره فرقاً ليس بفرق لأنّ الفرق إنما ينبغي أنْ يكون من أحد الأمرين اللذين يقع الفرق بينهما وذلك موجود فيما ذكرته لا فيما ذكره والله أعلم.

قال: (المسألة الأولى: إلى آخر الفرق).

بقضاء القاضي، فأولى أنْ لا نقره شرعاً إذا لم يتأكّد كما هنا فكل من اعتقد أنّه خالف الإجماع لا نقره شرعاً، وما ليس بشرع، فلا يجوز التقليد فيه، ويوضح لك هذا الفرق الأخير مسألتان.

(المسألة الأولى) اللذّان اختلف اجتهادهما في الكعبة من حيث أنّ أحدهما يعتقد أنّ الآخر قد خالف الكعبة المجمع عليها المقطوع باعتبارها لا يجوز له أنْ يقتدى به لأنّ تارك المجمع عليه المقطوع باعتباره لا يقتدي به، والمختلفان في مسح جميع الرأس من حيث أنّ كل واحد منهما إنّما يعتقد في صاحبه أنّه خالف ظاهراً من نص أو منطوق به، أو مفهوم لفظ لا مجمعاً على اعتباره، ولا واصلاً إلى حد القطع، بل هو في محل الاجتهاد يجوز لكل منهما أنْ يصلي خلف صاحبه.

(المسألة الثانية) اللذانن اختلف اجتهادهما في الأواني أو في الثياب التي اختلط ظاهرها بنجسها من حيث أنّ حكم الله في حقّ كل واحد منهما، وفي حق من قلّده في اجتهاده بالإجماع هو ما أدى إليه اجتهاده لا ما أدى إليه اجتهاد غيره، يعتقد هو ومن قلده أنّ غيره لابس في صلاته ما هو مبطل لصلاته بالإجماع وخالف مجمعاً عليه ومقطوعاً به، فلا يجوز له ولا لمن قلّده الاقتداء بذلك الغير على القاعدة المتقدمة، ومن لم يتدلك في غسله أو لم يبسمل في صلاته، أو توضأ بإناء وقع فيه روث عصفور، أو صلى بثوب فيه روث عصفور مجتهداً كان أو مقلّداً في ذلك المجتهد من حيث أنّ حكم الله في حقّه وحق من قلّده صحة صلاته بما أدى إليه اجتهاده، أو اجتهاد مقلّده، وأنّه لم يخالف مجمعاً عليه، ولا مقطوعاً به، بل خالف ظاهراً محتملاً للتأويل يجوز لغيره أنْ يقتدي به قال ابن الشاط: وهذا الذي ذكره فرقاً ليس بفرق لأنّ الفرق إنّما ينبغي أنْ يكون من أحد الأمرين اللذين يقع الفرق بينهما وذلك موجود فيما ذكره، قلت:

به، فلا يجوز تقليده على القاعدة المتقدمة بخلاف من لا يتدلك في غسله، أو لم يبسمل لم يخالف مجمعاً عليه ولا مقطوعاً به، بل ظاهراً محتمل التأويل، فأين أحدهما من الآخر.

(المسألة الثالثة) المجتهدون في الثياب التي اختلط طاهرها بنجسها إذا اختلفوا، وهم يعتقدون أنّ النجاسة مبطلة للصلاة إمّا باجتهادهم، أو باجتهاد إمام قلدوه لا يقلد بعضهم بعضاً كما تقدم في مسألة الأواني بعينه حرفاً بحرف.

(المسألة الرابعة) إناء وقع فيه روث عصفور، وتوضأ به مالكي، وصلى يجوز للشافعي أنْ يصلي خلفه، ولا يضر ذلك الشافعي كما لا يضره ترك المالكي البسملة، وغيرها مما يعتقده الشافعي، ولو اختلط هذا الإناء بإناء طاهر، فاجتهد فيه هذا الشافعي مع شافعي آخر لا يجوز لأحدهما أنْ يقتدي بالآخر إذا اختلفا في الاجتهاد، ولو اجتمع مالك، والشافعي رضي الله عنهما واجتهدا في روث العصفور فحكم مالك بطهارته، والشافعي بنجاسته جاز للشافعي أنْ يصلي خلف مالك إذا توضأ بالماء الذي هو فيه مع تعين روث العصفور في جهة الإمام.

وفي المسألة الأولى يجوز المأموم أن يكون ذلك في إناء الإمام من غير تعيين، فهو أولى بالجواز من أنْ يعين، ومع ذلك، فالإجماع منعقد على امتناع التقليد في الإناءين إذا اجتهدا في الطاهر منهما دون أنْ يتعين في جهة الإمام، وهذا أيضاً من أشكل المسائل وجوابه أنّ الشافعيين إذا اجتهدا في الإناءين، فهما مقلدان لمن يعتقد نجاسة روث العصفور

قلت: ما قاله في المسائل صحيح بناء على ما قرر وهو أنّ الفرق مخالفة الإجماع في أحد الطرفين

وذلك لأنّ مخالفة الإجماع، وعدم مخالفته وصفان للمجتهد لا للمسألتين المفروق بينهما بخلاف القطع بالخطأ، وإمكان تعيينه، وعدم إمكان الخطأ ولا إمكان تعيينه، فإنّهما وصفان للمسألتين المفروق بينهما.

(وصل) الظاهر أنّ ما ذكر في هذا الفرق ليس مبنياً على قاعدة العوفي التي في قول العلاّمة الأمير في مجموعه وشرحه، والعبرة في شرط صحة الصلاة بمذهبه أي الإمام، وفي شرط صحة الاقتداء بمذهب المأموم على ما قاله العوفي: وارتضوه، قال الرماصي: يصحّ اقتداء مالكي بشافعي في ظهر بعد العصر لاتحاد عين الصلاة والمأموم يراها أداء كما في كبير الخرشي، قال الشيخ حجازي: فشرط الاقتداء موجود على مذهب المأموم، بل كذلك لو التفتنا إلى مذهب الإمام جدلاً، فإنّهما قضاء عنده، ولا موجب للتلفيق، قال العلاّمة الأمير عقب ما ذكر بقي أنّ قاعدة العوفي هل تجري في الأركان حتى يصحّ خلف حنفي لا يرفع من الركوع وبه صرّح شيخنا في حاشية الخرشي أو تقتصر على ما صرّح به من الشرط كمسح رأس ونقض وضوء لأنّ الركن أعظم ويؤيد هذا الاحتمال ما في الذخيرة عن ابن القاسم لو علمت أنّ رجلاً ترك القراءة في الأخيرتين لم أصلِ خلفه، نقله الحطاب يحرر بتوضيح ما وبالاحتمال الثاني جزم العلاّمة الدسوقي حيث قال: وأما ما كان ركناً داخلاً في ماهيتها، فالعبرة فيه بمذهب المأموم مثل

والإجماع منعقد على أنّ حكم الله تعالى في حق الشافعي، وحق من قلده ما ظهر في اجتهاده، فالشافعي يعتقد أن الشافعي الآخر قد أصاب في صلاته ما هو مبطل لصلاته بالإجماع ومن اعتقدنا فيه مخالفة الإجماع لا نقلده بخلاف صلاة هذا الشافعي خلف المالكي حكم الله تعالى في حق مالك، والمالكي صحة صلاته بروث العصفور إجماعاً، وأنه لم يخالف إجماعاً، بل خالف قياساً مظنوناً، أو ظاهر نص غير مقطوع به، وكذلك الشافعي إذا صلى خلف مالك، وعليه روث عصفور، أو في مائه الذي توضأ به فإن الشافعي يعتقد أنّ مالكاً لم يخالف إجماعاً، ولا مقطوعاً به، بل ظاهر قياس، أو ضرباً من ضروب الاجتهاد، فجاز له الصلاة خلفه بخلاف أنْ يكون إمامه ينعقد ما يعتقده من إبطال روث العصفور للصلاة، فتأمل هذه المسائل، وهذه المباحث فهي كلها دائرة على حرف واحد، وهو أنّ من اعتقدنا فيه أنه خالف مقطوعاً به لم يجز لنا تقليده، وأنْ لم نعتقد فيه ذلك جاز لنا تقليده، والصلاة خلفه وهو روح الفرق، وهو فرق جيد جداً، ولكن بعد التأمل، فهذا هو الفرق بين هاتين القاعدتين وهو أجلى من قولنا إنّ ذلك يؤدي إلى قلة الجماعات، أو كثرتها.

دون الآخر لتعين المناط في مسألة الأواني ونحوها وعدم تعينه في مسألة البسملة ونحوها والله أعلم.

شرط الاقتداء فلو اقتدى مالكي بحنفي لا يرى ركنية السلام، ولا الرفع من الركوع، فإنْ أتى بهما صحت صلاة مأمومه المالكي، وإنْ ترك الإمام الحنفي الرفع من الركوع أو خرج من الصلاة بأجنبي كانت صلاة مأمومه المالكي باطلة، ولو فعل ذلك المأموم المذكور كذا قرّر شيخنا العدوى وليس مبنياً أيضاً على القاعدة التي يقتضيها قول صاحب الطراز أنّ الإمام المخالف في الفروع الظنية متى تحقق فعله للشرائط جاز الاقتداء به، وإنْ كان لا يعتقد وجوبها، وإلاّ لم يجز فالشافعي مسح جميع رأسه سنة، فلا يضرّ اعتقاده بخلاف ما لو أمّ في الفريضة بنية النافلة أو مسح رجليه، نقله الحطاب عن الذخيرة، وفي المواق قال عياض: أنّ أبا المعالي الجوني قدّم عبد الحق الصقلي صلى به، وقال له البعض: يدخل في الكل يعرض له بمسح الرأس إذ كان أبو المعالي شافعياً، وهي أنّ العبرة بمذهب المأموم مطلقاً، وإنّما ينبغي ما ذكر في هذا الفرق على القاعدة التي حكاها الشيخ حجازي على المجموع بقيل من أنّ العبرة بمذهب الإمام مطلقاً، قال الحطاب: أجاز القرافي في الفرق السادس والسبعين الصلاة خلف المخالف، وإنْ رآه يفعل ما يخالف مذهبه، فتأمل ذلك وحرر والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السابع والسبعون بين قاعدة الخلاف يتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم، وبين قاعدة مسائل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها ويتعين قول واحد بعد حكم الحاكم)

وذلك القول هو ما حكم به الحاكم على الأوضاع الشرعية اعلم أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف، ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغير فتياه بعد الحكم عما كانت عليه على القول الصحيح من مذاهب العلماء فمن لا يرى وقف المشاع إذا حكم حاكم بصحة وقفه، ثم رفعت الواقعة لمن كان يفتي ببطلانه نفذه وأمضاه، ولا يحل له بعد ذلك أنْ يفتي ببطلانه، وكذلك إذا قال: إنْ تزوجتك فأنت طالق، فتزوجها، وحكم حاكم بصحة هذا النكاح فالذي كان يرى لزوم الطلاق له ينفذ هذا النكاح، ولا يحل له بعد ذلك أنْ يفتي بالطلاق هذا هو مذهب الجمهور، وهو مذهب

قال:

(الفرق السابع والسبعون بين قاعدة الخلاف يتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم وبين قاعدة مسائل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها ويتعين قول واحد بعد حكم الحاكم وذلك القول هو ما حكم به الحاكم على الأوضاع الشرعية)

قلت: ما قاله يوهم أنّ الخلاف يبطل مطلقاً في المسألة التي تعلق بها حكم الحاكم، وليس الأمر كذلك، بل الخلاف يبقى على حاله إلا أنه إذا استفتى المخالف في عين تلك المسألة التي وقع الحكم فيها لا تسوغ الفتوى فيها بعينها لأنه قد نفذ فيها الحكم بقوله قائل، ومضى العمل بها فإذا استفتى في

(الفرق السابع والسبعون بين قاعدة الخلاف يتقرّر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم، وبين قاعدة مسائل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها، ويتعيّن قول واحد بعد حكم الحاكم وهو ما حكم به الحاكم على الأوضاع الشرعية)

بمعنى أنّ المفتي المخالف إذا استفتى في عين تلك المسألة التي وقع الحكم فيها لا تسوغ له الفتوى فيها بعينها لأنّه قد نفّذ فيها الحكم بقولة قائل ومضى العمل بها، أما إذا استفتى في مثل تلك المسألة قبل أنْ يقع الحكم فيها فإنّه يفتي بمذهبه على أصله فالخلاف إنّما يبطل بالنظر إلى المسألة المعينة خاصة مثلاً وقف المشاع إذا حكم حاكم بصحته، ثم رفعت الواقعة لمن لا يرى صحته، وكان يفتي ببطلانه فهو لا يرده، ولا ينقضه ونكاح من قال لها إنْ تزوجتك فأنت طالق إذا حكم حاكم بصحته، ثم رفعت مسألته عينها لمن كان يرى لزوم الطلاق له كان عليه أنْ لا يردّ هذا النكاح، ولا ينقضه هذا هو مذهب الجمهور وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى ولذلك وقع له في كتاب الزكاة وغيره أنّ حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يرد ولا ينقض، وأفتى مالك في الساعي الشافعي إذا أخذ من الأربعين شاة لرجلين خليطين في الغنم شاة بأنّهما يقتسمانّها بينهما، ولا يختص بها من أخذت منه كما قاله الشافعي: وأبطل ما كان يفتى به، واعتقده

مالك، ولذلك وقع له في كتاب الزكاة، وغيره أنّ حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يرد، ولا ينقض وأفتى مالك في الساعي إذا أخذ من الأربعين شاة لرجلين خليطين في الغنم شاة انهما يقتسمانها بينهما، ولا يختص بها من أخذت منه كما قاله الشافعي مع أنه يفتي إذا أخذها الساعي المالكي أنها تكون مظلمة ممن أخذت منه، وعلل مالك ذلك بأنه حكم حاكم، فابطل ما كان يفتي به عند حكم الحاكم بخلاف ما يعتقده مالك، ووقع له ذلك في عدة مسائل في العقود، والفسوخ، وصلاة الجمعة إذا حكم الإمام فيها أنها لا تصلى إلا بإذن من الإمام، وغير ذلك، ووقع للشافعية في كتبهم عن بعض أصحابهم أنّ الحكم إذا رفع لمن لا يعتقده لا ينفذه، ولا ينقضه، ويتركه على حاله والجمهور على التنفيذ لوجهين، وهما الفرق المقصود في هذا الموضع.

أحدهما: أنه لولا ذلك لما استقرت للحكام قاعدة ولبقيت الخصومات على حالها بعد الحكم، وبذلك يوجب دوام التشاجر، والتنازع، وانتشار الفساد ودوام العناد، وهو مناف للحكمة التي لأجلها نصب الحكام.

وثانيهما: وهو أجلهما أنّ الله تعالى جعل للحاكم أنْ ينشيء الحكم في مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضيه الدليل عنده، أو عند إمامه الذي قلده، فهو منشيء لحكم الإلزام، فيما

مثلها قبل أنْ يقع الحكم فيها أفتى بمذهبه على أصله فكيف يقول يبطل الخلاف، ولو بطل الخلاف لما ساغ ذلك نعم يبطل الخلاف بالنظر إلى المسألة المعينة خاصة.

قال: (اعلم أنّ حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف إلى قوله ولذلك وقع له في كتاب الزكاة وغيره أنّ حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يرد ولا ينقض)

من أنّ الشاة تكون مظلمة ممن أخذت منه معللاً بأنّه قد حكم الحاكم بخلافه، فلا يتعرض لحكمه بردّ ولا نقض، ووقع له ذلك في عدّة مسائل في العقود والفسوخ، وإنّ صلاة الجماعة إذا حكم الإمام فيها لا تصلّ إلاّ بإذن من الإمام، وغير ذلك بل قال في جمع من الجوامع: لا ينقض الحكم في الاجتهاديات وفاقاً، قال المحلي: لا من الحاكم به، ولا من غيره بأنْ اختلف الاجتهاد، لكن قال الأصل: ووقع للشافعية في كتبهم عن بعض أصحابهم أنّ الحاكم إذا رفع لمن لا يعتقده لا ينفذه أي لا يقرّه على حكم ذلك الحاكم، بل يمكن من الخصومة فيه على خلاف ما عليه الجمهور ومالك من أنّه يقرّه على حكم ذلك الحاكم، ولا ينقضه، بل يزجر عن الخصومة فيه نظراً لوجهين هما سر الفرق بين القاعدتين المذكورتين أحدهما أنّه لولا ذلك لما استقرت للحكام قاعدة، ولبقيت الخصومات على حالها بعد الحكم وذلك يوجب دوام التشاجر والتنازع وانتشار الفساد، ودوام العناد وهو مناف للحكمة التي لأجلها نصب الحكام وعلى هذا الوجه اقتصر المحلي حيث قال إذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض، وهلم فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الحكومات، وثانيهما أنّ الله تعالى جعل للحاكم أنْ ينشيء الحكم في مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضيه الدليل عنده، أو عند إمامه الذي قلّده، فهو منشيء لحكم الالزام فيما يلزم والإباحة فيما يباح كالقضاء بأنّ الموت الذي ذهب إحياؤه صار مباحاً مطلقاً كما كان قبل الإحياء والإنشاء بمعنى

يلزم، والإباحة فيما يباح كالقضاء بأن الموات الذي ذهب أحياؤه صار مباحاً مطلقاً كما كان قبل الإحياء، والإنشاء، والفرق بينه، وبين المفتي بأن المفتي مخبر كالمترجم مع الحاكم، والحاكم مع الله تعالى كنائب الحاكم معه يحكم بغير ما تقدم الحكم فيه من جهة مستنيبه، بل ينشىء بحسب ما يقتضيه رأيه، والمترجم لا يتعدى صورة ما وقع، فينقله، وقد بسطت هذا المعنى بشروطه، وما يتعلق به في كتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوى، والأحكام وتصرف القاضي والإمام، وهو كتاب جليل في هذا المعنى، وإذا كان معنى حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد إنشاء الحكم فهو مخبر عن الله تعالى بذلك الحكم، والله تعالى قد جعل له أنّ ما حكم به حكمه، وهو كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة، فيصير الحال إلى تعارض الخاص، والعام فيقدم الخاص على العام على القاعدة في أصول الفقه، وتقريبه بالمثال.

أنّ مالكاً رحمه الله تعالى دل الدليل عنده على أنّ تعليق الطلاق قبل الملك يلزم، وهذا الدليل يشمل صوراً لا نهاية لها، فإذا رفعت صورة من تلك الصور إلى حاكم شافعي، وحكم بصحة النكاح، واستمرار العصمة، وإبطال الطلاق المعلق كان حكم الشافعي نصاً من الله تعالى ورد في خصوص تلك الصورة، ولو أنّ الله تعالى قال: التعليق قبل المالك

قلت: ما قاله من أنه إذا حكم حاكم بصحة وقف المشاع، ثم رفعت الواقعة لمن كان يفتي ببطلانه نفذه وأمضاه لقائل أنْ يقول لا ينفذه ولا يمضيه، ولكنه لا يرده ولا ينقضه وفرق بين كونه ينفذه ويمضيه وكونه لا يرده ولا ينقضه.

قال: (وأفتى مالك في الساعي إذا أخذ من أربعين شاة لرجلين خليطين في الغنم شاة أنهما

أنّه منفّذ لحكم الله تعالى على وجه الالزام، بل إنَّ الله تعالى قد جعل له أنَّ ما حكم به، فهو إما نفس حكمه تعالى بناء على القول بتصويب المجتهدين، وإما أنّه كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة من جهة منعه، تعالى من نقض أحكام المجتهدين لما في ذلك من المفسدة بناء على القول بعدم التصويب، فيؤول الحال فيها إلى ما يشبه تعارض الخاص، والعام بوجه ما، فيقدّم الخاص على القاعدة في أصول الفقه مثلاً دلّ الدليل عند مالك رحمه الله تعالى على أنَّ تعليق الطلاق قبل ملك العصمة يلزم، وهذا الدليل يشمل صوراً لا نهاية لها، فإذا رفعت صورة من تلك الصور إلى حاكم شافعي، وحكم بصحة النكاح واستمرار العصمة، وإبطال الطلاق المعلّق على ذلك النكاح كان حكم الشافعي كالنص من الله تعالى الوارد في خصوص تلك الصورة من الجهة المذكورة، فيكون الحال في هذه الصورة بمنزلة ما لو قال الله تعالى التعليق قبل الملك لازم، وقال: التعليق قبل الملك في حق هذه المرأة غير لازم، والعصمة فيها تستمر فقلنا: هذان نصّان خاص وعام فنقدّم الخاص على العام على القاعدة الأصولية فكما أنَّ مالكاً رحمه الله تعالى يقول: اقتلوا المشركين، وقال: لا تقتلوا الرهبان إنّا نقتل المشركين، ونترك الرهبان بين نصي الحكم الخاص والعام، كذلك يقول مالك رحمه الله تعالى: هنا أعمل هذا الحكم في هذه الصورة، فتبقى بقية الصور عندي يصحّ فيها التعليق قبل النكاح جمعاً بين ما هو كنصي الخاص والعام، وليس المفتي

لازم، وقال التعليق قبل الملك في حق هذه المرأة غير لازم، والعصمة فيها تستمر لقلنا: هذان نصان خاص، وعام، فنقدم الخاص على العام كما لو قال: اقتلوا المشركين لا تقتلوا الرهبان فإنا نقتل المشركين، ونترك الرهبان.

كذلك يقول مالك: اعمل هذا الحكم في هذه الصورة، فتبقى بقية الصور عندي لا[1] يصح فيها التعليق قبل النكاح جمعاً بين نصي الخاص، والعام ومن فهم الفرق بين المفتي،

يقتسمانها بينهما ولا يختص بها من أخذت منه كما قاله الشافعي رضي الله تعالى عنه مع أنه يفتى إذا أخذها الساعي المالكي أنها تكون مظلمة ممن أخذت منه، وعلل مالك ذلك بأنه حكم حاكم إلى قوله وهو مناف للحكمة التي لأجلها نصب الحكام)

قلت: ما قاله من أنّ الجمهور على التنفيذ إنْ أراد به إبقاء الحكم على حاله وإقراره من غير تعرض له برد، ولا نقض فذلك صحيح، وإنْ أراد أنّ الحاكم الثاني الذي يخالف رأيه ذلك الحكم ينشىء تنفيذه الآن على خلاف رأيه موافقة لرأي من قد حكم به قبله، ونفذه فليس ذلك عندي بصحيح، وكيف يصح ذلك وفيه تحصيل الحاصل والحكم بما يخالف رأي الحاكم.

كالحاكم فيما ذكر، بل هو ناقل ومخبر ومعرّف بالحكم انظر كتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام للأصل والله سبحانه وتعالى أعلم.

(تنبيه) الشرط في كون حكم الاجتهاديات لا ينقض أنْ يكون ما حكم به على الأوضاع الشرعية كما علمت، وإلاّ نقض، قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلي.

(فإنْ خالف) الحكم.

(نصاً أو ظاهراً جلياً ولو قياساً) وهو القياس الجلي نقض لمخالفته للدليل المذكور قال في الأشباه: وما ذكرناه من النقض عند مخالفة القياس الجلي ذكره الفقهاء وعزّاه الغزالي في المستصفى إليهم، ثم قال: فإنْ أرادوا به ما هو في معنى الأصل مما نقطع به، فهو صحيح، وإنْ أرادوا به قياساً مظنوناً مع كونه جلياً فلا وجه له إذ لا فرق بين ظن وظن.

(أو حكم) حاكم **(بخلاف اجتهاده)** قلّد غيره فيه أو لا نقض حكمه لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه **(أو حكم)** حاكم **(بخلاف نص أمامه غير مقلّد غيره)** من الأئمة.

(حيث يجوز) لمقلّد إمام تقليد غيره بأنْ لم يقلّد في حكمه أحداً لاستقلاله فيه برأيه أو قلد فيه غير إمامه حيث يمتنع تقليده **(نقض)** حكمه لمخالفته لنص إمامه الذي هو في حقه لالتزامه تقليده كالدليل في حق المجتهد أما إذا قلّد في حكمه غير إمامه حيث يجوز تقليده، فلا ينقض حكمه لأنّه لعدالته إنّما حكم به لرجحانه عنده، بزيادة من حاشية العطّار قال العطّار: قال الأسنوي في التمهيد نقلاً عن الغزالي إذا تولى مقلّد للضرورة فحكم بمذهب غير مقلّده، فإنْ قلنا: لا يجوز للمقلّد تقليد من شاء، بل عليه اتباع مقلّده نقض حكمه، وإنْ قلنا له: تقليد من شاء لم ينقض، ونقل ابن الرفعة في الكفاية أنّ الدامغاني قاضي بغداد الحنفي في أيام المعتضد ولى ابن سريج القضاء وشرط عليه أنْ لا يحكم إلاّ بمذهب أبي حنيفة فالتزم ذلك،

---

(١) الظاهر حذف لا تأمل.

والحاكم وأنّ حكم الحاكم نص من الله تعالى خاص في تلك الصور المعينة لم يسعه إلا ما قال مالك، والجمهور، ولكن لما كان الفرق بينهما خفياً جداً حتى أني لم أجد أحداً يحققه خالف في ذلك من خالف، ولم يوجب تنفيذ أقضية الحكام في مواقع الخلاف، فهذا هو الفرق بين قاعدة الخلاف قبل الحكم، وبين قاعدته بعد الحكم، ومن أراد استيعابه فليقف على كتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوى، والأحكام، فليس في ذلك الكتاب إلاّ هذا الفرق لكنه مبسوط في أربعين مسألة منوعة حتى صار المعنى في غاية الضبط، والجلاء.

(الفرق الثامن والسبعون بين قاعدة من يجوز له أنْ يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أنْ يفتي)

اعلم أنّ طالب العلم له أحوال الحالة الأولى أنْ يشتغل بمختصر من مختصرات مذهبه فيه مطلقات مقيدة في غيره، وعمومات مخصوصة في غيره، ومتى كان الكتاب المعين حفظه، وفهمه كذلك، أو جوز عليه أنْ يكون كذلك حرم عليه أنْ يفتي بما فيه، وأنْ أجاده حفظاً، وفهماً إلا في مسألة يقطع فيها إنها مستوعبة التقييد، وأنها لا تحتاج إلى معنى آخر من كتاب آخر، فيجوز له أنْ ينقلها لمن يحتاجها على وجهها من غير زيادة، ولا نقصان،

أما إذا كان المراد بتنفيذه إقراره وعدم نقضه والزجر عن الخصومة فيه لأنه حكم قد نفذه حاكم فذلك صحيح، ويحمل ذلك على قول من قال من الشافعية أنه إذا رفع لمن لا يعتقده لا ينفذه ولا ينقضه على أنْ يكون مرادهم بذلك أنْ لا يقره على حكم ذلك الحاكم ويزجر عن الخصومة فيه ولا ينقضه أيضاً ابتداء، بل يمكن من الخصومة فيه والله أعلم.

والمراد بالنص ما يقابل الظاهر فيدخل فيه الإجماع القطعي، وفي الظاهر الظني ومحل ذلك في النص الموجود قبل الاجتهاد، فإنْ حدث بعده وهو إنّما يتصوّر في عصره ﷺ لم ينقض صرّح به الماوردي، وهو ظاهر ويقاس بالنص الإجماع والقياس زكريا والله أعلم.

(الفرق الثامن والسبعون بين قاعدة من يجوز له أنْ يفتي، وبين قاعدة من لا يجوز له أنْ يفتي)

اعلم أنَّ المفتي في اصطلاح الأصوليين كما في تحرير الكمال هو المجتهد المطلق، وهو الفقيه قال الصيرفي: موضوع لمن قام للناس بأمر دينهم، وعلم جمل عموم القرآن وخصوصه وناسخه ومنسوخه وكذلك في السنن والاستنباط، ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها وقال ابن السمعاني: هو من استكمل فيه ثلاثة شرائط الاجتهاد والعدالة، والكفّ عن الترخيص والتساهل وللمتساهل حالتان:

(إحداهما) أنْ يتساهل في طلب الأدلة، وطرق الأحكام، ويأخذ ببادىء النظر وأوائل الفكر وهذا مقصّر في حق الاجتهاد، ولا يحلّ له أنْ يفتي، ولا يجوز.

(والثانية) أنْ يتساهل في طلب الرخص، وتأول السنة فهذا متجوّز في دينه، وهو آثم من الأول، لكن قال: من وصفه الشيخ تاج الدين السبكي في توشيح الترشيح بالمجتهد المطلق الإمام تقي الدين بن دقيق العيد توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم، واسترسال الخلق في أهوائهم فالمختار أنَّ

وتكون هي عين الواقعة المسؤول عنها لأنها تشبهها، ولا تخرج عليها، بل هي هي حرفاً بحرف لأنه قد يكون هنالك فروق تمنع من الإلحاق، أو تخصيص، أو تقييد يمنع من الفتيا بالمحفوظ، فيجب الوقف.

الحالة الثانية: أنْ يتسع تحصيله في المذهب بحيث يطلع من تفاصيل الشروحات، والمطولات على تقييد المطلقات، وتخصيص العمومات، ولكنه مع ذلك لم يضبط مدارك إمامه، ومستنداته في فروعه ضبطاً متقناً، بل سمعها من حيث الجملة من أفواه الطلبة، والمشايخ فهذا يجوز له أن يفتي بجميع ما ينقله، ويحفظه في مذهبه إتباعاً لمشهور ذلك المذهب بشروط الفتيا ولكنه إذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يخرجها على محفوظاته، ولا يقول: هذه تشبه المسألة الفلانية لأنّ ذلك إنما يصح ممن أحاط بمدارك إمامه، وأدلته، وأقيسته، وعلله التي اعتمد عليها مفصلة ومعرفة رتب تلك العلل، ونسبتها إلى المصالح الشرعية، وهل هي من باب المصالح الضرورية، أو الحاجية أو التتمية[1] وهل هي من باب المناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم، أو جنسه في جنس الحكم، وهل هي من باب المصلحة المرسلة التي هي أدنى رتب المصالح، أو من قبيل ما شهدت لها أصول الشرع بالاعتبار، أو هي من باب قياس الشبه، أو المناسب، أو قياس الدلالة،

قال: (وثانيهما وهو أجلهما أن الله سبحانه جعل للحاكم أن ينشىء الحكم في مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضيه الدليل عنده أو عند إمامه الذي قلده إلى قوله وهو كتاب جليل في هذا المعنى)

قلت: ما قاله من أنّ الحاكم منشىء للحكم وأنّ المفتي مخبر بالحكم كالمترجم صحيح، وما قاله من أنّ الحاكم مع الله تعالى كنائب الحاكم معه يحكم بغير ما تقدم الحكم فيه من جهة مستنيبه، بل ينشىء

الراوي عن الأئمة المتقدّمين إذا كان عدلاً متمكناً من فهم كلام الإمام، ثم حكى للمقلّد قوله فإنّه يكتفي به لأنّ ذلك مما يغلب على ظن العامي أنّه حكم الله عنده، وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا هذا مع العلم الضروري بأنّ نساء الصحابة كنّ يرجعنّ في أحكام الحيض وغيره إلى ما يخبر به أزواجهن عن النبي ﷺ، وكذلك فعل علي رضي الله عنه حين أرسل المقدّاد في قصة المذي، وفي مسألتنا أظهر، فإنّ مراجعة النبي ﷺ إذ ذاك ممكنة، ومراجعة المقلّد الآن للأئمة السابقين متعذرة، وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد اليوم أي لطول المدّة بيننا، وبين زمن الأئمة المجتهدين مع ضعف العلم، وغلبة الجهل سيما وقد أدعى الإمام محمّد بن جرير الطبري، وكان إماماً جليلاً متضلعاً من العلوم المنطوق والمفهوم، ومن أهل القرن الرابع بلوغه رتبة الاجتهاد المطلق، فلم يسلموا له فما لك بغيره ممن هو في هذه الأعصار البعيدة كما في رسالة كيفية الردّ على أهل الزيغ لشيخ شيوخنا السيّد أحمد دحلان، وفي الحطاب عن ابن عرفة أنّ استعاذة الفخر في المحصول وتبعه السراج في تحصيله، والتاج في حاصله في قولهم في كتاب الاجتهاد ما نصّه ولو بقي من المجتهدين والعياذ بالله

---

(١) لعله التتميمية.

أو قياس الإحالة، أو المناسب القريب إلى غير ذلك من تفاصيل الأقيسة، ورتب العلل في نظر الشرع عند المجتهدين، وسبب ذلك إنّ الناظر في مذهبه، والمخرج على أصول إمامه نسبته إلى مذهبه، وإمامه كنسبة إمامه إلى صاحب الشرع في إتباع نصوصه، والتخريج على مقاصده، فكما أنّ إمامه لا يجوز له أنْ يقيس مع قيام الفارق لأن الفارق مبطل للقياس،

بحسب ما يقتضيه رأيه كلام يوهم بحسب التشبيه أنّ الحاكم يحكم بغير ما هو حكم الله تعالى وليس ذلك بصحيح، ولا هو مراده، بل لفظه لم يساعده على المراد على الوجه المختار، ومراده على الجملة أنّ

واحد كان قوله حجة، وإنْ بنى على بقاء الاجتهاد في عصرهم، والفخر توفي سنة ست وستمائة لكنهم قالوا في كتاب الاستفتاء: انعقد الإجماع في زماننا على تقليد الميّت إذ لا مجتهد فيه، وإذا انعقد الإجماع على أنّه لا مجتهد في القرن السابع فكيف لا ينعقد بالأولى في القرن الرابع عشر.

وقد قال العطّار: وفي عصرنا وهو القرن الثالث عشر ضعف الطالب، والمطلوب بتراكم عظائم الخطوب نسأل السلامة، ثم قال السبكي: لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد المطلق مراتب إحداها أنْ يصل إلى رتبة الاجتهاد المقيّد، فيستقل بتقرير مذهب إمام معيّن ونصوصه أصولاً يستنبط منها نحو ما يفعله بنصوص الشارع، وهذه صفة أصحاب الوجوه، والذي أظنه قيام الإجماع على جواز فتيا هؤلاء، وأنتَ ترى علماء المذهب ممن وصل إلى هذه الرتبة هل منعهم أحد الفتوى أو منعوا هم أنفسهم عنها الثانية من لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ للمذهب قائم بتقريره غير أنّه لم يرتض في التخريج، والاستنباط كارتياض أولئك، وقد كانوا يفتون ويخرجون كأولئك وفي جواز افتاء من في هذه الرتبة، وهو الأصح، ثالثها عند عدم المجتهد كما حكّاه شافعي متأخر عنه الثالثة من لم يبلغ هذا المقدار، ولكنه حافظ لواضحات المسائل غير أنّ عنده ضعفاً في تقرير أدلتها فعلى هذا الإمساك فيما يغمض فهمه فيما لا نقل عنده فيه، وليس هذا الذي حكينا في الخلاف، فإنّه لا اطلاع له على المأخوذ كل هؤلاء غير عوام، وهذا يشير إلى أنّ له الإفتاء فيما لا يغمض فهمه، قال متأخر شافعي: وينبغي أنْ يكون هذا راجحاً لمحل الضرورة لا سيما في هذه الأزمان، وثاني الأقوال فيه المنع مطلقاً، وثالثها الجواز عند عدم المجتهد وعدم الجواز عند وجود المجتهد وقيل الصواب إنْ كان السائل يمكنه التوصّل إلى عالم يهديه السبيل لم يحلّ له استفتاء مثل هذا، ولا يحلّ لهذا أنْ ينصب نفسه للفتوى مع وجود هذا العالم، وإنْ لم يكن في بلده، أو ناحيته غيره فلا ريب أنّ رجوعه إليه أولى من أنْ يقدّم على العمل بلا علم أو يبقى مرتبكاً في حيرته متردداً في عماه وجهالته بل هذا هو المستطاع من تقواه المأمور بها، وهو حسن إنْ شاء الله تعالى.

(أما العامي) إذا عرف حكم حادثة بدليلها فهل له أنْ يفتي به ويسوغ لغيره تقليده ففيه أوجه للشافعية وغيرهم أحدها مطلقاً لعدم أهليته للاستدلال، وعدم علمه بشروطه، وما يعارضه ولعله يظن ما ليس بدليل دليلاً وهذا في بحر الزركشي الأصح ثانيها نعم مطلقاً لأنّه قد حصل له العلم به كما للعالم وتميّز العالم عنه لقوة يتمكّن بها من تقرير الدليل، ودفع المعارض له أمر زائد على معرفة الحق بدليله ثالثها إنْ كان الدليل كتاباً أو سنة جاز، وإلاّ لم يجز لأنّهما خطاب لجميع المكلفين، فيجب على المكلّف العمل بما وصل إليه منهما وارشاد غيره إليه، رابعها إنْ كان نقلياً جاز، وإلاّ فلا قال السبكي.

(وأما العامي) الذي عرف من المجتهد حكم مسألة، ولم يدر دليلها كمن حفظ مختصراً من مختصرات

والقياس الباطل لا يجوز الاعتماد عليه، فكذلك هو أيضاً لا يجوز له أنْ يخرج على مقاصد إمامه فرعاً على فرع نص عليه إمامه مع قيام الفارق بينهما لكن الفروق إنما تنشأ عن رتب العلل، وتفاصيل أحوال الأقيسة، فإذا كان إمامه أفتى في فرع بني على علة اعتبر فرعها في نوع الحكم لا يجوز له هو أنْ يخرج على أصل إمامه فرعاً مثل ذلك الفرع لكن علته من

المفتي ناقل، ومخبر ومعرف بالحكم والحاكم ليس كذلك بل هو ملزم للحكم ومنفذ له وذلك بين والله تعالى أعلم.

الفقه، فليس له أنْ يفتي ورجوع العامي إليه إذا لم يكن سواه أولى من الارتباك في الحيرة، وكل هذا في من لم ينقل عن غيره أما الناقل، فلا يمنع فإذا ذكر العامي أنَّ فلاناً المفتى أفتاني بكذا لم يمنع من نقل هذا القدر، لكن للمذكور له العمل به على ما في الزركشي لا يجوز للعامي أنْ يعمل بفتوى مفتٍ لعامي مثله أفاد جميع هذا أمير الحاج في موضعين من شرحه على التحرير الأصولي مع زيادة وتوضيح المقام على ما يرام أنَّ الإفتاء كان في القرون الثلاثة التي شهد لها رسول الله ﷺ بقوله: «خير القرون قرني» ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم من خواص المجتهد المطلق ضرورة أنَّ الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم، والفقيه هو المجتهد المطلق، وتحقق ماهية المجتهد المطلق لا يوجد إلاّ بشروط منها ما هي صفة فيه، وهي ما ذكره في جمع الجوامع بقوله مع توضيح من شرح المحلي وغيره.

(هو البالغ العاقل) أي ذو الملكة التي يدرك بها العلوم أي ما من شأنه أنْ يعلم **(فقيه النفس)** أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام، وإنْ أنكر القياس **(العارف بالدليل العقلي)** أي البراءة الأصلية والتكليف به في الحجية بأنْ يعلم إنَّا مكلفون بالتمسّك باستصحاب العدم الأصلي إلى أنْ يصرف عنه دليل شرعي من نص أو إجماع أو قياس.

(ذو الدرجة الوسطى) أو الكاملة لغة وعربية من نحو وتصريف وأصولاً بأنْ يكون عارفاً بالقواعد الأصولية، وبلاغة من معان وبيان وما تتعلق الأحكام به بدلالته عليها من كتاب وسنة، وإنْ لم يحفظ المتون ليتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد أما علمه بآيات الأحكام وأحاديثها أي مواقعها، وإنْ لم يحفظها فلأنَّها المستنبط منه وأما علمه بأصول الفقه فلأنَّه يعرف به كيفية الاستنباط وغيرها لما يحتاج إليه، وأما علمه بالباقي فلأنَّه لا يفهم المراد من المستنبط منه إلاّ به لأنَّه عربي بليغ، ومنها ما هو شرط في الاجتهاد لا صفة في المجتهد، وهي ما نقله ابن السبكي عن والده في جمع الجوامع من كونه خبيراً بمواقع الإجماع كي لا يخرقه، وبالناسخ والمنسوخ ليقدّم الأول على الثاني، وبأسباب النزول لترشده إلى فهم المراد وبشرط المتواتر والآحاد المحقق لهما ليقدّم الأول على الثاني، وبالصحيح الضعيف من الحديث أي ما صدقات الآحاديث الصحيحة والحسنة والضعيفة لا مفاهيمها، فإنَّ ذلك اصطلاح حادث ليقدّم ما صدق الصحيحة والحسنة على ما صدق الضعيفة وبحال الرواة في القبول والرد ليقدّم المقبول على المردود ويشترط لاعتماد قوله لا لاجتهاد العدالة، واختلفوا في كون البحث عن المعارض كالمخصص والمقيّد والناسخ، وعن اللفظ هل معه قرينة تصرفه عن ظاهره ليسلّم ما يستنبطه عن تطرق الخدش إليه لو لم يبحث واجباً أو أولى فيجوز له أنْ يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص على الأصح.

وهذه الشروط قد اتفقوا على تسليم تحققها في علماء تلك القرون، ولم يعارضوا من ادّعى الاجتهاد

قبيل ما شهد جنسه لجنس الحكم فإن النوع على النوع مقدم على الجنس في النوع، ولا يلزم من اعتبار الأقوى اعتبار الأضعف، وكذلك إذا كان إمامه قد اعتبر مصلحة سالمة عن المعارض لقاعدة أخرى، فوقع له هو فرع فيه عين تلك المصلحة لكنها معارضة بقاعدة أخرى، أو بقواعد فيحرم عليه التخريج حينئذ لقيام الفارق، أو تكون مصلحة إمامه التي

قال: (وإذا كان معنى حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد إنشاء الحكم فهو مخبر عن الله تعالى بذلك الحكم)

المطلق منهم، وأما علماء القرن الرابع وعلماء من بعده من القرون إلى هذا القرن فوقع الاختلاف في تسليم تحقق تلك الشروط في بعضهم، وعدم تسليم ذلك فادّعى جماعة من علماء القرن الرابع فما بعده تحقق تلك الشروط فيه، وأنّه بلغ درجة الاجتهاد المطلق بناء على أمور.

(أحدها) قول ابن السبكي في جمع الجوامع مع توضيح من المحلي، ويكفي في الخبرة بحال الرواة في زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك من المحدّثين كالإمام أحمد والبخاري، ومسلم وغيرهم فيعتمدّ عليهم في التعديل والتجريح لتعذّرهما في زماننا إلاّ بواسطة وهم أولى من غيرهم.

(وثانيها) قول العلاّمة المحقّق الشيخ جلال الدين بن عبدالرحمٰن السيوطي رحمه الله تعالى في رسالته الردّ على من أخلد إلى الأرض أنّ الاجتهاد المطلق قسمان مستقل وغير مستقل والمستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه يبنى عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذاهب المقرّرة كمالك والشافعي، وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وداوود وغيرهم من مجتهدي القرون الثلاثة المشهود لهم بالخيرية قال السيوطي: وهذا القسم قد فقد من دهر، بل لو أرداه الإنسان اليوم لامتنع عليه، ولم يجز له نصّ عليه غير واحد قال ابن برهان في كتابه في الأصول: أصول المذاهب وقواعد الأدلّة منقولة عن السلف، فلا يجوز أنْ يحدث في الأعصار خلافها، كلام ابن برهان، وهو من أصحابنا الشافعية، وقال ابن المنير: وهو من أئمة المالكية اتباع الآئمة الآن الذّين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون أنْ لا يحدّثوا مذهباً أما كونهم مجتهدين، فلأنَّ الأوصاف قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين أنْ لا يحدّثوا مذهباً فلأنَّ إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدّمين متعذّر الوجود لاستيعاب المتقدّمين سائر الأساليب، كلامه وذكر نحوه ابن الحاج في المدخل، وهو المالكي أيضاً، والمجتهد غير المستقل هو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد المذكورة التي اتصف بها المجتهد المستقل إلاّ أنّه لم يبتكر قواعد، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد قال النووي في شرح المهذّب تبعاً لابن الصلاح في كتابه آداب الفتيا: وهذا لا يكون مقلّد الإمامة لا في المذهب، ولا في دليله لاتصافه بصفة المستقل، وإنّما ينسب إليه لسلوكه طريقة في الاجتهاد، وادّعى الأستاذ أبو إسحاق هذه الصفة لأصحابنا فحكى عن أصحاب مالك وأحمد وداوود وأكثر الحنفية أنّهم صاروا إلى مذهب أئمتهم تقليداً لهم، ثم قال: والصحيح الذي عليه المحققون ما ذهب إليه أصحابنا وهو أنّهم صاروا إلى مذهب الشافعي لا تقليداً له، بل لما وجدوا طريقه في الاجتهاد، والقياس سدّ الطرق، ولم يكن لهم بدّ من الاجتهاد سلكوا طريقه، فطلبوا معرفة الأحكام بطريق الشافعي وذكر أبو علي السنجي نحو هذا فقال: اتبعنا الشافعي دون غيره لأنّا وجدنا قوله أرجح الأقوال وأعدّلها لا أنّا قلّدناه.

اعتمد عليها من باب الضروريات، فيفتي هو بمثلها، ولكنها من باب الحاجات أو التتمات، وهاتان ضعيفتان مرجوحتان بالنسبة إلى الأولى، ولعل إمامه راعى خصوص تلك القوية، والخصوص فائت هنا، ومتى حصل التردد في ذلك، والشك وجب التوقف كما أنّ إمامه لو وجد صاحب الشرع قد نص على حكم، ومصلحة من باب الضروريات حرم عليه أنْ يقيس

قلت: ما قاله هنا من أن الحاكم مخبر عن الله بذلك الحكم ليس بصحيح، فإنّ الحاكم ليس بمخبر

قال النووي: هذا الذي ذكره موافق لما أمرهم به الشافعي، ثم المزني في أول مختصره وغيره بقوله مع إعلامه بنهيه عن تقليد غيره، قال: ثم فتوى المفتي في هذا النوع كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الإجماع والخلاف، كلام النووي قال السيوطي: فالمطلق أعم مطلقاً من المستقل فكل مستقل مطلق، وليس كل مطلق مستقلاً، والذي ادعيناه هو الاجتهاد المطلق لا الاستقلال، بل نحن تابعون للإمام الشافعي رضي الله عنه، وسالكون طريقة في الاجتهاد امتثالاً لأمره ومعدّدون من أصحابه، وكيف يظن أنّ اجتهادنا مقيّد والمجتهد المقيّد إنّما ينقض عن المطلق باخلاله بالحديث، والعربية وليس على وجه الأرض من مشرقها إلى مغربها بها أعلم بالحديث والعربية مني إلاّ أنْ يكون الخضر أو القطب أو أولياء الله، فإنّ هؤلاء لم أقصد دخولهم في عبارتي والله أعلم، كلام السيوطي الأمر الثالث أنّ الاجتهاد المطلق فرض كفاية، فكيف يدعي خلو الأرض عمن يقوم به، فيأثم جميع الأمة المحمّدية كما في رسالة السيوطي المذكورة، وفي حاشية الباجوري علي بن قاسم وادعى الجلال السيوطي بقاءه إلى آخر الزمان واستدلّ بقوله ﷺ: «يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدّد لهذه الأمة أمر دينها» ومنع الاستدلال بأنّ المراد بمن يجدّد أمر الدين من يقرّر الشرائع والأحكام لا المجتهد المطلق، والجمهور على أنّ شروط الاجتهاد المطلق المذكورة لم تتحقق في شخص من علماء القرن الرابع فما بعده، وإنّ من ادعى بلوغها منهم لا تسلّم له دعواه ضرورة أنّ بلوغها لا يثبت بمجرد الدعوى، وإنّ فرض الكفاية لا يجب على المكلّفين به تحصيله، وإنّما يجب عليهم الاجتهاد في تحصيل شروطه بقدر ما في طاقاتهم البشرية فإذا تعذّر عليهم تحصيلها كيف يدعي تأثيم جميعهم قال ابن أبي الدم عالم الأقطار الشامية بعد سرده شروط الاجتهاد المطلق هذه الشروط يعزّ وجودها في زماننا في شخص من العلماء، بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق، وقال حجة الإسلام الغزالي في كتابه الوسيط: وأما شروط الاجتهاد المعتبرة في القاضي فقد تعذرت في وقتنا، وفي الانصاف من كتب السادة الحنابلة أنّه من زمن طويل عدم المجتهد المطلق، وقال الفخر الرازي والرافعي والنووي: أنّ الناس كالمجمعين اليوم على أنّه لا مجتهد، وقد تقدّم عن شيخ شيوخنا في رسالته كيفية الردّ على أهل الزيغ أنّ الإمام محمّد بن جرير الطبري قد ادعى بلوغه رتبة الاجتهاد المطلق، فلم يسلّموا له وهو إمام جليل متضلّع من العلوم المنطوق، والمفهوم ومن أهل القرن الرابع فما بالك بغيره ممن هو في هذه الأعصار البعيدة، وعلى أنّ المجتهد المطلق لا يكون إلاّ مستقلاً، وإنّ من له أنْ يفتي عبارة عن غير العامي، ومن ليس له أنْ يفتي عبارة عن العامي، وإنّ غير العامي أما مجتهد غير مستقل، وله مرتبتان المرتبة الأولى أشار لها في جمع الجوامع بقوله مع الشرح: ودونّه أي المجتهد المطلق المتقدّم مجتهد المذهب، وهو المتمكن من تخريج الوجوه التي يبديها على نصوص إمامه في المسائل، وقال النووي في شرح المهذب تبعاً لابن الصلاح أيضاً: وهو ما يكون مستقلاً بتقرير أصوله بالدليل غير أنّه لا يتجاوز في أدلته أصول

عليه ما هو من باب الحاجات، أو التتمات لأجل قيام الفارق، فكذلك هذا المقلد له لأنّ نسبته إليه في التخريج كنسبة إمامه لصاحب الشرع، والضابط له ولإمامه في القياس والتخريج أنهما متى جوزا فارقاً يجوز أنْ يكون معتبراً حرم القيام، ولا يجوز القياس إلا بعد الفحص المنتهي إلى غاية أنه لا فارق هناك، ولا معارض، ولا مانع يمنع من القياس،

بالحكم، بل هو ملزم للحكم وقوله هذا نقيض لقوله آنفاً أنّ الحاكم منشىء لحكم الإلزام فيما يلزم وأنّ المفتي مخبر فسبحان الله العظيم ما أسرع ما نسي.

إمامه وقواعده، وشرطه كونه عالماً بالفقه وأصوله وأدلة الأحكام تفصيلاً بصيراً بمسالك الأقيسة، والمعاني تام الارتياض في التخريج والاستنباط قيماً بإلحاق ما ليس منصوصاً عليه لإمامه بأصوله، ولا يعرى عن شوب تقليد له لإخلاله ببعض أدوات المستقل بأنْ يخلّ بالحديث، أو العربية وكثيراً ما أخلّ بهما المقيّد، ثم يتخذّ نصوص إمامه أصولاً يستنبط منها كفعل المستقل بنصوص الشرع، وربما اكتفى في الحكم بدليل إمامه، ولا يبحث، عن معارض كفعل المستقل في النصوص، وهذه صفة أصحابنا أصحاب الوجوه، والعامل بفتوى هذا مقلّد لإمامه لا له، ثم ظاهر كلام الأصحاب أنّ من هذا حاله لا يتأدى به فرض الكفاية قال ابن الصلاح: ويظهر تأدّي الفرض به في الفتوى، وإنْ لم يتأدّ في إحياء العلوم التي منها استمداد الفتوى، ومراده بقوله: وهذه صفحة أصحابنا الخ مثل المزني والبويطي صاحبي الشافعي، وابن القاسم وأشهب صاحبي مالك وأبي يوسف ومحمّد صاحبي أبي حنيفة والإمام الخلال وإبرهيم الحربي والشيخ حنبل وصالح بن الإمام أحمد من أصحاب الإمام أحمد بن حنبل، ولا خلاف في جواز افتاء من في هذه المرتبة، والأصل لم يتعرّض لمن في هذه المرتبة ولعلّه لعدم وجوده سيما في هذه الأعصار، قال شيخ شيوخنا في رسالته المذكورة: لا يجوز لأهل هذه الأعصار الاستنباط في شيء من الآيات والاحاديث، بل يجب عليهم الأخذ بأقوال أئمة الدين واتباعهم في كل ما يقولون من الأحكام الفقهية، وتفسير الآيات القرآنية والاحاديث النبوية، ولو لم نقل ذلك لزم الزيغ والضلال والإلحاد في الدين لأنّ كثيراً من الآيات والاحاديث يعارضها مثلها من الآيات والاحاديث ولا اطلاع لغير المجتهدين على ذلك إلاّ بالنقل عنهم، وبعضها منسوخ، وبعضها مخصوص وبعضها مجمل، وبعضها متشابه إلى غير ذلك من الأقسام المراد، وهو مبني على قول الأكثرين من جواز خلو الزمان حتى عن مجتهد المذهب، ففي العطّار على محلى جمع الجوامع قال الصفي الهندي المختار عند الأكثرين: إنّه يجوز خلو عصر من الأعصار عن الذي يمكن تفويض الفتوى إليه سواء كان مجتهداً مطلقا، أو كان مجتهداً في مذهب المجتهد المطلق ومنع الأقلون كالحنابلة، سمّ سيما ونحن الآن في القرن الرابع عشر، وقد قال الشيخ الأخضري في سلمه المنورق:

لا سيما في عاشر القرون ذي الجهل والفساد والفتون

المرتبة الثانية أشار لها في جمع الجوامع بقوله مع الشرح ودونه الخ: أي دون مجتهد المذهب مجتهد الفتيا، وهو المتبحّر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر أطلقهما، وسمّاه العلاّمة السيوطي في رسالته المذكورة مجتهد الترجيح، وقال النووي في شرح المهذب تبعاً لابن الصلاح أيضاً: وهو من لم يبلّغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ لمذهب إمامه عارف بأدلته قائم بتقريرها

وهذا قدر مشترك بين المجتهدين، والمقلدين للائمة المجتهدين، فمهما جوز المقلد في معنى ظفر به في فحصه، واجتهاده أنْ يكون إمامه قصده، أو يراعيه حرم عليه التخريج، فلا يجوز التخريج حينئذ إلا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيسة، والعلل، ورتب المصالح، وشروط القواعد، وما يصلح أنْ يكون معارضاً، وما لا يصلح، وهذا لا يعرفه

قال: (والله تعالى قد جعل له أنّ ما حكم به فهو حكمه)

قلت: أما على قول من يقول بتصويب المجتهدين فقوله ذلك صحيح، وأما على قول من لا

يصوّر، ويحرّر ويقرّر ويرجّح لكنه قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب، أو الارتياض في الاستنباط ومعرفة الأصول ونحوها من أدلتها، وقال شيخ شيوخنا في رسالته: ومجتهدو الفتوى من كملوا في العلم، والمعرفة من أرباب المذهب حتى وصلوا لرتبة الترجيح للأقوال، وهم كثيرون كالرافعي والنووي، وابن حجر والرملي في مذهب الشافعي، بتوضيح وقال شيخ والدي الشيخ إبراهيم الباجوري علي ابن القاسم: أنّ الرملي، وابن حجر لم يبلغا مرتبة الترجيح، بل هما مقلّدان فقط نعم، قال بعضهم: بل لهما ترجيح في بعض المسائل بل والشبراملسي أيضاً، وكالمازري وابن رشد، واللخمي وابن العربي والقرافي في مذهب الإمام مالك وكابن نجيم والسرخسي والكمال بن الهمام والطحاوي في مذهب أبي حنيفة، وكأبي يعلي وابن قدامة، وأبي الخطّاب والقاضي علاء الدين في مذهب الإمام أحمد بن حنبل وقال الأصل وحال من في هذه المرتبة أنْ يحيط بتقييد جميع مطلقات المذهب، وتخصيص جميع عموماته بمدارك إمامه ومستنداته وحكمه أنّه يفتي بما يحفظه، ويخرج ويقيس بشروط القياس ما يحفظه على ما يحفظه، وهذا أصحّ الأقوال الثلاثة المتقدّمة، وأما عالم غير مجتهد بأنْ لم يبلغ درجة مجتهد الفتوى، ولا ينزل إلى درجة العامي وسمّاه العلاّمة السيوطي في رسالته المذكورة مجتهد الفتيا نظراً لما تقدّم عن ابن دقيق العيد وعن شارح التحرير الأصولي من أنّه رتبة ثالثة لغير المجتهد المطلق من العلماء المقلّدين إلاّ أنّ كلام شارح التحرير المار وكلام ابن رشد الآتي على أنّه ليس بمجتهد فتيا، بل مجتهد الفتيا هو مجتهد الترجيح، فتأمل قال النووي في شرح المهذب تبعاً لابن الصلاح أيضاً: وهو من يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات، والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته، وتحرير أقيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولاً إنْ وجد في المنقولات معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنّه لا فرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به، وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط مجتهد المذهب، وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه، وهذا هو الراجح من الأقوال الأربعة المتقدّمة وهو مثل قول الأصل، وحال هذا أنْ يتسّع اطلاعه بحيث يعلم بتقييد المطلقات، وتخصيص العمومات لكنه لم يضبط مدارك إمامه ومستنداته وحكمه أنّه يفتى ما يحفظه وينقله من مذهبه تباعاً لمشهور ذلك المذهب شروط الفتيا لا بكل قول إليه إذ لا يعرى مذهب من المذاهب عن قول خالف فيه المجتهد الإجماع، أو القواعد أو النصّ أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لكنه قد يقل، وقد يكثر وهذا النوع لا يجوز للمقلّد أنْ ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى، وذلك لأنّه لو حكم به حاكم لنقضناه، ولا نقره شرعاً وإنْ تأكدّ بحكمه، فأولى أنْ لا نقره شرعاً إذ لم يتأكدّ، ولا يعلم في مذهبه إلاّ من عرف القواعد الشرعية، والقياس الجلي، والنص الصريح وعدم المعارض لذلك بالمبالغة في تحصيل مسائل الفقه بأصولها مع معرفة علم أصول الفقه معرفة

إلا من يعرف أصول الفقه معرفة حسنة، فإذا كان موصوفاً بهذه الصفة، وحصل له هذا المقام تعين عليه مقام آخر، وهو النظر، وبذل الجهد في تصفح تلك القواعد الشرعية، وتلك المصالح، وأنواع الأقيسة وتفاصيلها، فإذا بذل جهده فيما يعرفه، ووجد ما يجوز أن يعتبره إمامه فارقاً، أو مانعاً، أو شرطاً، وهو ليس في الحادثة التي يروم تخريجها حرم عليه

يصوب فليس ذلك بصحيح بل ربما صادف حكم الله تعالى، فيكون حكمه حكم الله تعالى، وربما لم يصادف حكمه حكم الله تعالى فلا يكون حكمه حكمه لكنه معذور ومأجور والله أعلم.

حسنة لا بمجرّد معرفة أصول الفقه فإنّ القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه، بل للشريعة قواعد كثيرة جداً عند أئمة الفتوى والفقهاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلاً، وذلك هو الباعث على وضع هذا الكتاب المسمّى كتاب الأنوار، والقواعد السنيه لا ضبط تلك القواعد حسب طاقتي ولاعتبار هذا الشرط يحرّم على أكثر الناس الفتوى، فتأمل ذلك، فهو أمر لازم كذلك كان السلف رضي الله تعالى عنهم متوقفين في الفتيا توقفاً شديداً وقال مالك: لا ينبغي للعالم أنْ يفتي حتى يراه الناس أهلاً لذلك، ويرى هو نفسه أهلاً لذلك تثبيت أهليته عند العلماء، ويكون هو بيقين مطلعاً على ما قاله العلماء في حقه من الأهلية لأنّه قد يظهر من الإنسان أمر على ضد ما هو عليه إذا كان مطلعاً على ما وصفه به الناس حصل اليقين في ذلك، وما أفتى مالك حتى أجازه أربعون محنكاً لأنّ التحنيك وهو اللثام بالعمائم تحت الحنك شعار العلماء حتى أنّ مالكاً سئل عن الصلاة بغير تحنيك فقال: لا بأس بذلك وهو إشارة إلى تأكد التحنيك، وهذا هو شأن الفتيا في الزمن القديم، وأما اليوم فقد انخرق هذا السياج، وسهّل على الناس أمر دينهم، فتحدّثوا فيه بما يصلح، وما لا يصلح وعسر عليهم اعترافهم بجهلهم، وأنْ يقول أحدهم: لا يدري فلا جرم آل الحال للناس إلى هذه الغاية بالاقتداء بالجهل والمتجرئين على دين الله تعالى.

قال الخطّاب في شرحه على المختصر والظاهر أنّ قوله بحيث يعلم تقييد المطلقات، وتخصيص العمومات يعني يغلب على ظنه ذلك، وأما القطع بأنّ هذه الرواية ليست مقيدة، فبعيد ويكفي الآن في ذلك وجود المسألة في التوضيح، أو في ابن عبدالسلام قال ابن فرحون قال المازري في كتاب الأقضية الذي يفتي في هذا الزمان أقل مراتبه في نقل المذهب أنْ يكون قد استبحر في الاطلاع على روايات المذهب، وتأويل الشيوخ لها وتوجيههم لما وقع فيها من اختلاف ظواهر، واختلاف مذاهب وتشبيههم مسائل بمسائل قد يسبق إلى النفس تباعدها وتفريقهم بين مسائل ومسائل قد يقع في النفس تقاربها وتشابهها إلى غير ذلك مما بسطه المتأخرون في كتبهم وأشار إليه المتقدّمون من أصحاب مالك في كثير من رواياتهم، فهذا لعدم النظار يقتصر على نقله عن المذهب، وفي آخر خطبة البيان والتحصيل لابن رشد قال: إذا جمع المطالب المقدّمات إلى هذا الكتاب يعني البيان، والتحصيل حصل على معرفة ما لا يسع جهله من أصول الديانات، وأصول الفقه، وعرف العلم من طريقه وأخذه من بابه وسبيله، وأحكم ردّ الفرع إلى الأصل واستغنى بمعرفة ذلك كله عن الشيوخ في المشكلات، وحصل مرتبة من يجب تقليده في النوازل المعضلات، ودخل في زمرة العلماء الذين أثنى الله عليهم في غير ما آية من كتابه، ووعدهم فيه بترفيع الدرجات، كلام الحطاب بتغيير ما قال وجعل القرافي أنّ ما خالف فيه الإمام النص نظير ما خالف فيه الإجماع في عدم جواز نقله للناس، وإفتائهم به ليس بشيء لنص مالك في كتاب الجامع من العتبية وغيره

التخريج وأنْ لم يجد شيئاً بعد بذل الجهد، وتمام المعرفة جاز له التخريج حينئذ، وكذلك القول في إمامه مع صاحب الشرع لا بد أن يكون إمامه موصوفاً بصفات الاجتهاد التي بعضها ما تقدم اشتراطه في حق المقلد المخرج، ثم بعد اتصافه بصفات الاجتهاد ينتقل إلى مقام بذل الجهد فيما علمه من القواعد، وتفاصيل المدارك، فإذا بذل جهده، ووجد حينئذ

قال: (وهو كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة فيصير الحال إلى تعارض الخاص والعام فيقدم الخاص على العام على القاعدة في أصول الفقه)

على مخالفة نص الحديث الصحيح إذا كان العمل بخلافه، وهو مبني على جعل قوله السالم عن المعارض الراجح وصفاً لخصوص القياس الجلي لا له، وللنص وإلاّ لم يرد عليه ذلك، فتأمل بإنصاف هذا وقال الأصل: وما ليس محفوظاً من روايات المذهب لمن في هذه المرتبة لا يجوز له تخريجه على ما هو محفوظ له منها، وإنْ كثرت منقولاته جداً إلاّ إذا حصلت له شروط التخريج من حفظه قواعد الشريعة بالمبالغة في تحصيل مسائل الفقه بأصولها، ومعرفته علم أصول الفقه وكتاب القياس وأحكامه وترجيحاته وشرائطه وموانعه معرفة حسنة، وعلمه بأنْ قول إمامه المخرج عليه ليس مخالفاً للإجماع، ولا للقواعد ولا لنص ولا لقياس جلي سالم عن معارض راجح، وكثير من الناس يقدّمون على التخريج دون هذه الشروط، بل صار يفتي من لم يحطْ بالتقييدات، ولا بالتخصيصات من منقول إمامه، وذلك فسق ولعب في دين الله تعالى ممن يتعمده، ويتعيّن جعل قوله سالم عن معارض راجح وصفاً لكل من القياس الجلي، والنص لا لخصوص القياس الجلي حتى يتوجه عليه إيراد الحطاب، فافهم وأما العامي فله مرتبتان.

(المرتبة الأولى) أنْ يعرف من المجتهد حكم حادثة بدليلها، وفي جواز افتائه بما عرفه مطلقاً، وأنْ يقلّده غيره فيه، ثالثها إنْ كان الدليل كتاباً أو سنة، رابعها إنْ كان نقلياً، والأصح منهما كما في بحر الزركشي الثاني: أي المنع مطلقاً.

(المرتبة الثانية) أنْ يعرف من المجتهد حكم مسألة، ولم يدر دليلها أو يحفظ مختصراً من مختصرات الفقه، فلا يجوز له أنْ يفتي بما عرفه نعم رجوع العامي إليه إذا لم يكن سواه أولى من الارتباك في الحيرة، ويجوز له أنْ ينقل ما افتاه به المجتهد لغيره نعم في بحر الزركشي لا يجوز للعامي أنْ يعمل بفتوى مفتٍ لعامي مثله، وإلى حال من فيه هذه المرتبة الثانية، وحكم فتواه أشار الأصل بقوله أنْ يحفظ كتاباً فيه عمومات مخصصة في غيره، ومطلقات مقيّدة في غيره، فهذا يحرّم عليه أنْ يفتي بما فيه إلاّ في مسألة يقطع أنها مستوفية القيود، وتكون هي الواقعة بعينها، وإلى حكم فتوى من في المرتبة الأولى يشير قوله إلاّ في مسألة يقطع أنها مستوفية الخ، فتأمل بدقة إذا علمت هذا علمت أنْ كلام الأصل في هذا الفرق وجواب ابن رشد لما سئل عن الفتوى وصفة المفتي قد حصراه في مجتهد الفتوى والترجيح، والعالم الذي لم يبلغ درجته، وصاحب المرتبة الثانية من مرتبتي العامي المارتين مع إدماج صاحب المرتبة الأولى منهما مع صاحب الثانية، وحاصل كلام الأصل كما في الحطاب على متن سيدي خليل أنْ لطالب العلم ثلاث حالات.

(الأولى) أنْ يحفظ كتاباً فيه عمومات مخصصة في غيره، ومطلقات مقيدة في غيره، فهذا يحرّم عليه أنْ يفتي بما فيه إلاّ في مسألة يقطع أنها مستوفية القيود، وتكون هي الواقعة بعينها.

ما يصلح أنْ يكون فارقاً، أو مانعاً، أو شرطاً قائماً في الفرع الذي يروم قياسه على كلام صاحب الشرع حرم عليه القياس، ووجب التوقف وإنْ غلب على ظنه عدم جميع ذلك، وأنّ الفرع مساو للصورة التي نص عليها صاحب الشرع، وجب عليه الإلحاق حينئذ، وكذلك مقلده، وحينئذ بهذا التقرير يتعين على من لا يشتغل بأصول الفقه أنْ لا يخرج

قلت: إنْ أراد أنه من باب الخاص والعام المتعارضين على التحقيق فليس كذلك وإنْ أراد أنه يشبه العام والخاص المتعارضين بوجه ما فذلك صحيح.

(الثانية) أنْ يتسع اطلاعه بحيث يعلم بتقييد المطلقات، وتخصيص العمومات لكنه لم يضبط مدارك إمامه ومستنداته، فهذا يفتي بما يحفظه وينقله من المشهور في ذلك المذهب، ولا يخرج مسألة ليست منصوصة على ما يشبهها.

(الثالثة) أنْ يحيط بذلك، وبمدارك إمامه ومستنداته، وهذا يفتي بما يحفظه، ويخرج ويقيس بشروط القياس ما لا يحفظه على ما يحفظه، وجواب ابن رشد كما في شرح الحطاب على خليل نقلاً عن وثائق ابن سلمون أنّ الجماعة التي تنسب إلى العلوم، وتتميّز عن جملة العوام في المحفوظ والمفهوم تنقسم على ثلاثة طوائف طائفة منهم اعتقدت صحة مذهب مالك تقليداً بغير دليل، فأخذت أنفسها بحفظ مجرّد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه دون التفقّه، في معانيها بتمييز الصحيح منها، والسقيم فهذه لا يصح لها الفتوى بما علمته وحفظته من قول مالك وقول أحد من أصحابه إذ لا علم عندها بصحة شيء من ذلك إذ لا يصحّ الفتوى بمجرّد التقليد من غير علم، ويصحّ لها في خاصتها إنْ لم تجد من يصح لها أنْ تستفتيه إنْ تقلّد مالكاً أو غيره من أصحابه فيما حفظته من أقوالهم، وإنْ لم يعلم من نزلت به نازلة من يقلّده فيها من قول مالك وأصحابه، فيجوز للذي نزلت به النازلة أنْ يقلّده فيما حكاه له من قول مالك في نازلته ويقلّد مالكاً في الأخذ بقوله فيها وذلك أيضاً إذا لم يجد في عصره من يستفتيه في نازلته فيقلّده فيها، وإنْ كانت النازلة قد علم فيها اختلافاً من قول مالك وغيره، فاعلمه بذلك كان حكمه في ذلك حكم العامي إذا استفتى العلماء في نازلته، فاختلفوا عليه فيها، وقد اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال.

(إحداها) أنْ يأخذ بما شاء من ذلك.

(الثاني) أنْ يجتهد من ذلك، فيأخذ من ذلك بقول أعلمهم.

(الثالث) أنْ يأخذ بأغلظ الأقوال، والطائفة الثانية منهم اعتقدت صحة مذهب مالك بما بان لها من صحة أصوله التي بناه عليها فأخذت أنفسها بحفظ مجرّد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه وتفقهت في معانيها فعلمت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج إلاّ أنّها لم تبلغ درجة التحقيق بمعرفة قياس الفروع على الأصول وهذه يصلح لها إذا استفتيت أنْ تفتي بما علمته من قول مالك وقول غيره من أصحابه إذا كانت قد بانت لها صحته كما يجوز لها في خاصتها الأخذ بقوله إذا بانت لها صحته، ولا يجوز لها أنْ تفتى بالاجتهاد فيما لا تعلم فيه نصاً من قول مالك، أو قول غيره من أصحابه، وإنْ كانت قد بانت لها صحته إذ ليست ممن كمل لها آلات الاجتهاد الذي يصح لها بها قياس من الفروع على الأصول، والطائفة الثالثة منهم اعتقدت صحة مذهبه بما بان لها أيضاً من صحة أصوله لكونها عالمة أحكام القرآن عارفة للناسخ والمنسوخ والمفصل، والمجمل والخاص من العام عالمة بالسنن الواردة في

فرعاً، أو نازلة على أصول مذهبه، ومنقولاته، وأن كثرت منقولاته جداً، فلا تفيد كثرة المنقولات مع الجهل بما تقدم كما أنّ إمامه لو كثرت محفوظاته لنصوص الشريعة من الكتاب، والسنة، وأقضية الصحابة رضي الله عنهم، ولم يكن عالماً بأصول الفقه حرم عليه القياس، والتخريج على المنصوصات من قبل صاحب الشرع، بل حرم عليه الاستنباط من

قال: (وتقريبه بالمثال أنّ مالكاً رحمه الله تعالى دل الدليل عنده على أن تعليق الطلاق قبل الملك يلزم إلى قوله جمعا بين نصي الخاص والعام)

الأحكام مميزة بين صحيحها من معلولها عالمة بأقوال العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمصار، وبما اتفقوا عليه واختلفوا فيه عالمة من علم اللسان بما يفهم به معاني الكلام عالمة بوضع الأدلة في مواضيعها وهذه هي التي يصح لها الفتوى عموماً بالاجتهاد، والقياس على الأصول التي هي للكتاب والسنة وإجماع الأمة بالمعنى الجامع بينها، وبين النازلة وعلى ما قيس عليها أنّ قدم القياس عليها، ومن القياس جلي وخفي لأنّ المعنى الذي يجمع بين الأصل والفرع قد يعلم قطعاً بدليل قاطع لا يحتمل التأويل، وقد يعلم بالاستدلال، فلا يوجب إلاّ غلبة الظن، ولا يرجع إلى القياس الخفي إلاّ بعد القياس الجلي وهذا كله يتفاوت العلماء في التحقيق بالمعرفة به تفاوتاً بعيداً، وتفترق أحوالهم أيضاً في جودة الفهم لذلك وجودة الذهن فيه افتراقاً بعيداً، إذ ليس العلم الذي هو الفقه في الدين بكثرة الرواية، والحفظ وإنّما هو نور يضعه الله حيث يشاء فمن اعتقد نفسه أنّه ممن تصح له الفتوى بما آتاه الله عز وجل من ذلك النور المركب على المحفوظ المعلوم جاز له أنْ يفتي، وإذا اعتقد الناس فيه ذلك جاز له أنْ يفتى فمن الحق للرجل أنْ لا يفتي حتى يرى نفسه أهلاً لذلك على ما حكى مالك عن ابن هرمز أشار بذلك على من استشاره السلطان فاستشاره في ذلك.

(تنبيهات) الأول الاستنباط لغة استخراج الماء من العين من قولهم نبط الماء إذا خرج من منبعه واصطلاحاً استخراج المعاني من االنصوص بفرط الذهن وقوة القريحة كما في تعريفات الجرجاني قال المحلي على جمع الجوامع: أنْ يستنبط الحكم بأنّ الجمع المعرّف بأل عام مما نقل أن هذا الجمع يصح الاستثناء منه حيث لا حصر فيه أي إخراج بعضه بإلاّ، أو إحدى أخواتها بأنْ يضم إليه كبرى مأخوذة من قولهم معياراً لعموم الاستثناء، وهي كل ما صح الاستثناء منه لا حصر فيه، فهو عام لينتج المطلوب، وهو أنّ هذا الجمع عام، بتوضيح للمراد وفي حاشيتي الشربيني والعطّار على محلي جمع الجوامع الاستنباط استنتاج الأحكام من الأدلة قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: إذا رفعت إلى المجتهد واقعة، فليعرضها على نصوص الكتاب فإنْ أعوزه فعلى الأخبار المتواترة ثم على الآحاد فإنْ أعوزه لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظواهر القرآن، فإنْ وجد ظاهر في المخصصات من قياس أو خبر، فإنْ لم يجد تخصيصاً حكم به، وإنْ لم يعثر على لفظ من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب، فإنْ وجدها مجمعاً عليها اتبع الإجماع، فإنْ لم يجد إجماعاً خاض في القياس، ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدّمها على الجزئيات كما في القتل يقدّم قاعدة الردع والزجر على مراعاة الآلة، فإنّ عدم قاعدة كلية نظر في النصوص ومواقع الإجماع، فإنْ وجدها في معنى واحد ألحق به، وإلاّ انحدر إلى قياس مخيّل، فإنْ أعوزه تمسك بالشبه، ولا يعود على طرد إنْ كان يؤمن بالله، ويعرف مأخذ الشرع هذا تدريج النظر على ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى، ولقد أخّر الإجماع

نصوص الشارع لأنّ الاستنباط فرع معرفة أصول الفقه، فهذا الباب المجتهدون، والمقلدون فيه سواء في امتناع التخريج، بل يفتي كل مقلد، وصل إلى هذه الحالة التي هي ضبط مطلقات إمامه بالتقييد، وضبط عمومات مذهبه بمنقولات مذهبه خاصة من غير تخريج إذا فاته شرط التخريج كما أنّ إمامه لو فاته شرط أصول الفقه، وحفظ النصوص، واستوعبها

قلت: هو مثال صحيح غير أنه إنْ أراد أنه من الخاص والعام حقيقة، فليس الأمر كذلك، وإنْ أراد أنه يشبهه بوجه ما فذلك صحيح.

عن الأخبار وذلك تأخير مرتبة لا تأخير عمل إذ الفعل به مقدّم لكن الخبر يتقدّم في المرتبة عليه، فإنّه مستند قبول الإجماع قاله الغزالي في المنخول.

(التنبيه الثاني) القياس لغة عبارة عن ردّ الشيء إلى نظيره وعند أهل الأصول إبانة مثل حكم المذكور بمثل علته في الأخر أي اظهار مثل حكم المذكور في النص بمثل علته في آخر لم ينص عليه لا اثباته لأنّ القياس غير مثبت للحكم، بل مظهر له واحترز بمثل الحكم ومثل العلّة عن لزوم القول بانتقال الأوصاف، واختيار لفظ المذكور ليشتمل القياس بين المعدومين أيضاً وأركانه أربعة مقيس عليه، ومقيس ومعنى مشترك بينهما، وحكم المقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك إلى المقيس وفي التعبير بالأصل والفرع عن الأولين، هو الأقرب أو عن غيرهما كحكم المقيس عليه...[1] أو الأصل دليل حكم المقيس عليه خلاف، وينقسم إلى جلي، وهو ما تسبق إليه الأفهام، وإلى خفي وهو ما يكون بخلافه، ويُسمى في الأغلب بالاستحسان، وإنْ كان الاستحسان أعم مطلقاً لأنّه يطلق على ما يثبت بالنص والإجماع والضرورة كما في تعريفات الجرجاني ومحلي جمع الجوامع ولكل واحد من أركانه الأربعة شروط تطلب من كتب الأصول قال الحطاب في شرح ورقات إمام الحرمين مع المتن: وينقسم القياس إلى ثلاثة أقسام قياس علّة، وقياس دلالة وقياس شبه.

(فقياس العلّة) ما كانت العلّة فيه موجبة للحكم بحيث لا يحسن عقلاً تخلّف الحكم عنها، ولو تخلّف عنها لم يلزم منه محال كما هو شأن العلل الشرعية كقياس تحريم ضرب الوالدين على التأفيف بجامع الإيذاء، فإنّه لا يحسن في العقل إباحة الضرب مع تحريم التأفيف بناء على القول بأنّ الدلالة فيه على الحكم قياسية والقول الثاني إنّ الدلالة فيه من دلالة اللفظ على الحكم، وقياس الدلالة ما كانت العلّة فيه دالة على الحكم غير موجبة له أي ما يكون الحكم فيه لعلّة مستنبطة يجوز أنْ يترتب الحكم عليها في الفروع ويجوز أنْ يتخلّف، وهذا أضعف من الأول وهو غالب أنواع الأقيسة كقياس مال الصبي على مال البالغ في وجوب الزكاة فيه بجامع أنّه مال نام، ويجوز أنْ يقال: لا يجب في مال الصبي، كما قال أبو حنيفة.

(وقياس الشبه) ما كان الفرع فيه متردداً بين أصلين، وهو أكثر شبهاً بأحدهما، فيلحق به كالعبد المقتول، فإنّه متردد في الضمان بين الإنسان الحرّ من حيث أنّه آدمي، وبين البهيمة من حيث أنّه مال وهو بالمال أكثر شبهاً من الحرّ بدليل أنّه يباع، ويورث ويوقف وتضمن أجزاؤه بما نقص من قيمته، فيلحق به وتضمن قيمته، وإنْ زادت على ديّة الحرّ، وهذا أضعف مما قبله، فلا يصار إليه مع إمكان ما قبله، بتصرّف قلت: والأول هو المراد بالجلي، والثاني والثالث هو المراد بالخفي نعم، قال الرازي كما في حاشية الجمل على الجلالين، أنّ قوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿ولوطاً إذ قال لقومه أئنكم لتأتون الفاحشة ما سبقكم

---

(١) مكان النقط، غير واضح بالأصل.

يصير محدثاً ناقلاً فقط لا إماماً مجتهداً كذلك هذا المقلد، فتأمل ذلك، فالناس مهملون له إهمالاً شديداً، ويقتحمون على الفتيا في دين الله تعالى والتخريج على قواعد الائمة من غير شروط التخريج، والإحاطة بها فصار يفتي من لم يحط بالتقييدات ولا بالتخصيصات من منقولات إمامه، وذلك لعب في دين الله تعالى، وفسوق ممن يتعمده، أو ما علموا أنّ

قال: (ومن فهم الفرق بين المفتي والحاكم وأنّ حكم الحاكم نصّ من الله تعالى خاص في تلك الصورة المعينة لم يسعه إلاّ ما قال مالك والجمهور، ولكن لمّا كان الفرق بينهما خفياً جداً حتى أني لم

بها من أحد من العالمين﴾، دال على وجوب الحدّ في اللواطة لأنّها اشتركت مع الزنا كونها فاحشة، وهذا وإنْ كان قياساً أي من أمثلة قياس الدلالة الظني إلاّ أنّ الجامع مستفاد من الآية، أي من النص، وكل ما استفيد من النص، فهو قطعي الدلالة لا ظنيها، فتأمل بامعان، وقد اقتصرت في المقدّمة تبعاً لابن رشد الحفيد في بدايته على القول بأنّ دلالة نحو تحريم التأفيف في الآية على تحريم الضرب لفظية لا قياسية، وهو الذي اعتمده ابن السبكي في جمع الجوامع فافهم قال الأصل: ولا يجوز القياس للمقلّد، ولا لإمامه إلاّ بعد الفحص المنتهي إلى غاية أنّه لا فارق هناك، ولا معارض، ولا مانع يمنع من القياس، ولا يتأتى الفحص المذكور من المقلّد إلاّ بعد إحاطته بمدارك إمامه وأدلته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصلة ومعرفته رتب تلك العلل، ونسبتها إلى المصالح الشرعية، وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجية أو التتمية، وهل هي من باب المناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم أو جنسه في جنس الحكم، وهل هي من باب المصلحة المرسلة التي هي أدنى رتب المصالح أو من قبيل ما شهدت لها أصول الشرع بالاعتبار، أو هي من باب قياس الشبه، أو المناسب أو قياس الدلالة، أو قياس الإحالة أو المناسب القريب إلى غير ذلك من تفاصيل الأقيسة، ورتب العلل في نظر الشرع عند المجتهدين الموضحة في كتب أصول الفقه وذلك لأنّ نسبة هذا المقلّد إلى إمامه في القياس على أصول مذهبه كنسبة إمامه لصاحب الشرع في القياس على مقاصده، فكما أنّ إمامه لا يجوز له أنْ يقيس مع قيام الفارق لأنّ الفارق مبطل للقياس، والقياس الباطل لا يجوز الاعتماد عليه مثلاً لو وجد إمامه صاحب الشرع قد نصَّ على حكم، ومصلحة من باب الضروريات حرّم عليه أنْ يقيس ما هو من باب الحاجات، أو التتمّات لكون هاتين ضعيفتين ومرجوحتين بالنسبة إلى الأولى، ولا يلزم من اعتبار الأقوى اعتبار الأضعف كذلك هذا المقلّد لا يجوز له أنْ يقيس فرعاً على فرع نصّ إمامه عليه مع قيام الفارق بينهما مثلاً إمامه أفتى في فرع بنى على علّة اعتبر فرعها في نوع الحكم لا يجوز له هو أنْ يقيس على أصل إمامه فرعاً مثل ذلك الفرع لكن علّته من قبيل ما شهد جنسه لجنس الحكم لقوة النوع، ولا يلزم من اعتبار الأقوى اعتبار الأضعف، أو وجد إمامه اعتمد على مصلحة من باب الضروريات لا يجوز له هو أنْ يقيس عليها مثلها لكنها من باب الحاجات أو التتمات إذ لعل إمامه راعى خصوص تلك القوّة، وكذلك الخصوص منتف هنا أو وجد إمامه اعتبر مصلحة سالمة عن المعارض لقاعدة أُخرى حرم عليه أنْ يفتي فيما فيه عن تلك المصلحة لكنها معارضة لقاعدة أخرى، أو بقواعد القيام الفارق.

(التنبيه الثالث) التخريج في اصطلاح العلماء تعرف أحكام جزئيات موضوع القاعدة من القاعدة المشتملة على تلك الأحكام بالقوّة القريبة من الفعل بابرازها من القوّة إلى الفعل بأنْ تجعل القاعدة نحو

المفتي مخبر عن الله تعالى وأنّ من كذب على الله تعالى، أو أخبر عنه مع ضبط ذلك الخبر، فهو عند الله تعالى بمنزلة الكاذب على الله، فليتق الله تعالى أمرؤ في نفسه، ولا يقدم على قول، أو فعل بغير شرطه.

(تنبيه) كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع، أو القواعد

أجد أحداً يحققه خالف في ذلك من خالف ولم يوجب تنفيذ أقضية الحكام في مواقع الخلاف إلى آخر كلامه في الفرق)

الأمر للوجوب حقيقة كبرى قياس من الشكل الأول لصغرى سهلة الحصول لأنّ محمولها موضوع الكبرى، وموضوعها هو الجزئي الذي قصد تعرف حكمه، فيقال: أقيموا الصلاة أمر، والأمر للوجوب حقيقة تنتج أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة، فلذا عرفوا القاعدة بقضية كلية يتعرف منها أحكام جزئيات موضوعها، وفي صيغة التفعل إشارة إلى أنّ تلك المعرفة بالكلفة والمشقة، فخرج من التعريف القضية التي تكون فروعها بديهية غير محتاجة إلى التخريج، فيكون ذكرها في الفن من قبيل المبادى لمسائل أخر، ويقال للابراز المذكور تفريع كما في العطّار والشربيني على محلي جمع الجوامع، وأطلق الأصل التخريج على معنى القياس، فلذا قال: لا يجوز إلاّ لمن ضبط مدارك إمامه ومستنداته، قال الشيخ محمّد عليش في فتاويه فتح العلي المالك في جواب بعض معاصريه لما سئل عن رجلين اشتركا في بهيمة اشترياها والتزم أحدهما للآخر نفقتها، ثم بعد انفصال الشركة أراد الملتزم محاسبة شريكه بما أنفقه على حصته في البهيمة المذكورة، فهل لا يجاب لذلك بقوله حيث التزم أحد الشريكين الإنفاق فلا رجوع له على شريكه لأنّ ذلك معروف لازم لمن أوجبه على نفسه عند مالك وأصحابه ما لم يفلس، أو يمت كما نصّ عليه ابن رشد فيما نقله عنه العلاّمة الحطاب ونصّ مسألة من التزم الإنفاق على شخص مدة معينة، أو مدّة حياة المنفق أو المنفق عليه، أو حتى يقدّم زيد أو إلى أجل مجهول لزمه ذلك ما لم يفلس، أو يمت لأنّه تقدّم في كلام ابن رشد أنّ المعروف على مذهب مالك وأصحابه لازم لمن أوجبه على نفسه ما لم يفلس، أو يمت، فالمنفق على البهيمة في تلك النازلة لا محاسبة له للمنفق له، وهذا هو الحق واتباعه أسلم ما نصّه الجواب المذكور صحيح في غاية الحسن، والنص الذي فيه هو كذلك في التزامات الحطاب، وليس فيه قياس على من التزم الإنفاق على رجل الخ، وإنّما فيه تخريج حكم الجزئي من القاعدة التي تشمله وغيره، فالمفتي به يستحق أنْ يشكر عليه ويدعى له بخير والاعتراض عليه من التغيير في الوجوه الحسان سببه فساد التصوّر والحسد.

وكم من عائب قولاً صحيحاً ... وآفته من الفهم السقيم
كضرائر الحسناء قلن لوجهها ... حسداً وبغضاً أنّه لدميم

قلت: ومنه تخرجي في رسالتي شمس الإشراق في حكم التعامل بالأوراق حكم الأنواط مما في المدونة قال لي مالك: في الفلوس لا خير فيها نظرة بالذهب، ولا بالورق ولو أنّ الناس أجازوا بينهم الجلود حتى تكون لها سكة وعين لكراهتها أنْ تباع بالذهب والورق نظرة، وقال مالك: لا يجوز فلس بفلسين، وأنّه ليس هو من قبيل قياسه على الفلوس النحاس فراجعها إنْ شئت.

(التنبيه الرابع) قال الإمام أبو إسحاق في موافقاته: ما حاصله أنّ الاجتهاد على ثلاثة.

(الضرب الأول) ما يُسمى تنقيح المناط، وذلك أنْ يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره

أو النص، أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمقلده أنْ ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه، وما لا نقره شرعاً بعد تقرره بحكم الحاكم أولى أنْ لا نقره شرعاً إذا لم يتأكد، وهذا لم يتأكد، فلا نقره شرعاً والفتيا بغير شرع حرام، فالفتيا بهذا الحكم حرام وإنْ كان الإمام المجتهد غير عاص

قلت: قد سبق أنه إنْ أراد أنه خاص وعام تعارضا حقيقة فليس كذلك وإنْ أراد أنه يشبه العام والخاص من وجه ما فهو كذلك. **قلت**: وما قاله من أنّ الفرق بين المفتي والحاكم خفي جداً ليس كما

في النص فينقح بالاجتهاد حتى يميّز ما هو معتبر مما هو ملغى كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره، ويضرب صدره وقد قسّمه الغزالي إلى أقسام ذكرها في شفاء الغليل، وهو مبسوط في كتب الأصول، قالوا: وهو خارج عن باب القياس، ولذلك قال أبو حنيفة مع إنكاره: القياس في الكفارات، وإنّما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر.

(الضرب الثاني) ما يُسمى بتخريج المناط، وهو راجع إلى أنَّ النص الدال على الحكم لم يتعرّض للمناط، فكأنّه أخرجه بالبحث وهو الاجتهاد القياسي، وهو معلوم.

(الضرب الثالث) ما يُسمى بتحقيق المناط، وهو نوعان عام وخاص فتحقيق المناط العام نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلّف ما مثلاً إذا نظر المجتهد في العدالة، ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المشروطة بالعدول من الشهادات، والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة، وإذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية والأمور الإباحية ووجد المكلّفين والمخاطبين على الجملة أوقع عليهم أحكام تلك النصوص كما يوقع عليهم نصوص الواجبات، والمحرّمات من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة، فالمكلّفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في النظر، وتحقيق المناط الخاص نظر في تعيين المناط في حق كل مكلّف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية بحيث يتعرّف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلّف مقيّدة بقيود التحرّز من تلك المداخل، وهذا بالنسبة إلى التكليف المتحتّم وغيره، ويختص غير المتحتّم بوجه آخر، وهو النظر فيما يصلح بكل مكلّف في نفسه بحسب وقت دون وقت وحال دون حال، وشخص دون شخص إذا النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد كما أنّها في العلوم والصنائع كذلك فربّ عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً في بعض الأعمال دون بعض، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النصوص ومراميها، وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكليف وصبرها على حمل أعبائها، أو ضعفها ويصرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة وعدم التفاتها، فهذا النوع أعلى وأدقّ من النوع الأول ومنشؤه في الحقيقة عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إنْ تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾، وقد يعبر عنه بالحكمة قال تعالى: ﴿يؤتى الحكمة من يشاء﴾، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً قال مالك: من شأن ابن آدم أنْ لا يعلم، ثم يعلم أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إنْ تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾، وقال أيضاً: إنّ الحكمة مسحة ملك على قلب العبد، وقال: الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد، وقال أيضاً:

به، بل مثاباً عليه لأنه بذل جهده على حسب ما أمر به وقد قال النبي عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكم، فاخطأ فله أجر، وإنْ أصاب فله أجران» فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم فكل ما وجدوه من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به، ولا يعرى مذهب من المذاهب عنه لكنه قد يقل، وقد يكثر غير أنه لا يقدر أنْ يعلم هذا في مذهبه إلا من عرف

قال وكذلك ما قاله من أن حكم الحاكم نص من الله تعالى في القضية المعينة، فليس كما قال، بل منع الله تعالى من نقض أحكام المجتهدين لما في ذلك من المفسدة، والله تعالى أعلم، وما قاله في الفرق

يقع بقلبي أنَّ الحكمة الفقه في دين الله وأمر يُدخِله الله القلوب من رحمته، وفضله وهذا النوع من تحقيق المناط هو الاجتهاد الذي لا يمكن أنْ ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة بخلاف النوع الأول من تحقيق المناط، وبخلاف تخريج المناط وتنقيح المناط فإنّها من أفراد الاجتهاد الذي يمكن أنْ ينقطع قبل فناء الدنيا، وذلك لأنَّ هذا النوع الخاص من تحقيق المناط كلي في زمان عام في جميع الوقائع، أو أكثرها فلو فرض ارتفاعه لارتفع معظم التكليف الشرعي، أو جميعه وذلك غير صحيح لأنَّه إنْ فرض في زمان ارتفعت الشريعة ضربة لازب بخلاف غيره، فإنَّ الوقائع المتجدّدة التي لا عهد بها في الزمان المتقدّم قليلة بالنسبة إلى ما تقدّم لاتساع النظر، والاجتهاد من المتقدّمين، فيمكن تقليدهم فيه لأنَّه معظم الشريعة، فلا تتعطّل الشريعة بتعطّل بعض الجزئيات كما لو فرض العجز عن تحقيق المناط في بعض الجزئيات دون السائر، فإنَّه لا ضرر على الشريعة في ذلك فوضح أنّهما ليسا سواءً انظر الموافقات إنْ شئت.

(التنبيه الخامس) الفتوى من المفتي كما تحصل من جهة القول كما مرّ بيانه، وهو الأمر المشهور وكذلك تحصل من جهة الفعل، والاقرار كما في موافقات أبي إسحاق الشاطبي، قال: أما بالفعل فمن وجهين، أحدهما ما يقصد به الافهام في معهود الاستعمال، فهو قائم مقام القول المصرّح به كقوله عليه السلام: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا» وأشار بيديه وسئل عليه السلام في حجته، فقال: «ذبحت قبل أنْ أرمي» فأومأ بيديه، قال: «لا حرج»، وقال: «يقبض العلم ويظهر الجهل والفتن، ويكثر الهرج»، قيل يا رسول الله وما الهرج، فقال: «هكذا بيده»، فحرفها كأنّه يريد القتل، وحديث عن عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت إلى السماء، «قلت: آية، فأشارت برأسها إلى السماء أي نعم، وحين سئل عليه السلام عن أوقات الصلوات، قال للسائل: صلِ معنا هذين اليومين، ثم صلّى، ثم قال: «الوقت ما بين هذين»، أو كما قال: وهو كثير جداً، والثاني ما يقتضيه كونه أسوة يقتدي به ومبعوثاً لذلك قصداً وأصله قول الله تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج﴾ [الأحزاب: ٣٧]، الآية وقال: قبل ذلك لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة الآية وقال في إبراهيم إلى آخر القصة: والتأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله وشرع من قبلنا شرع لنا، وقال عليه السلام لام سلمة: «إلاّ أخبرته أنّي أقبل، وأنا صائم وقال: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي وخذوا عني مناسككم»، وحديث ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أنْ يخفى، ولذلك جعل الأصوليين أفعاله في بيان الأحكام كأقواله، وإذا كان كذلك، وثبت للمفتي أنَّه قائم مقام النبي ونائب منابه لزم من ذلك أنَّ أفعاله محل للاقتداء أيضاً، فما قصد به البيان والأعلام، فظاهر وما لم يقصد به ذلك، فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين أحدهما أنَّه وارث،

القواعد والقياس الجلي، والنص الصريح، وعدم المعارض لذلك، ولذلك يعتمد تحصيل أصول الفقه، والتبحر في الفقه فإنّ القواعد لبست مستوعبة في أصول الفقه، بل للشريعة قواعد كثيرة جداً عند أئمة الفتوى، والفقهاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلاً، وذلك هو الباعث لي على وضع هذا الكتاب لا ضبط تلك القواعد بحسب طاقتي، ولاعتبار هذا الشرط يحرم على أكثر الناس الفتوى، فتأمل ذلك فهو أمر لازم، وكذلك كان السلف رضي الله عنهم متوقفين في الفتيا توقفاً شديداً، وقال مالك لا ينبغي للعالم أنْ يفتي حتى يراه الناس أهلاً لذلك، ويرى هو نفسه أهلاً لذلك. يريد تثبت أهليته عند العلماء، ويكون هو بيقين مطلعاً على ما قاله العلماء في حقه من الأهلية لأنه قد يظهر من الإنسان أمر على ضد ما هو عليه، فإذا كان مطلعاً على ما وصفه به الناس حصل اليقين في ذلك، وما أفتى مالك حتى أجازه أربعون محنكاً لأنّ التحنك، وهو اللثام بالعمائم تحت الحنك شعار العلماء حتى أنّ مالكاً سئل عن الصلاة بغير تحنك، فقال: لا بأس بذلك، وهو إشارة إلى تأكد التحنيك، وهذا هو شأن الفتيا في الزمن القديم، وأما اليوم فقد انخرق هذا السياج، وسهل على الناس أمر دينهم، فتحدثوا فيه بما يصلح، وبما لا يصلح، وعسر عليهم اعترافهم بجهلهم وأنْ يقول أحدهم لا يدري، فلا جرم آل الحال للناس إلى هذه الغاية بالاقتداء بالجهال.

الحالة الثالثة أن يصير طالب العلم إلى ما ذكرناه من الشروط مع الديانة الوازعة،

الثامن والسبعين صحيح وكذلك ما قال في الفرق التاسع والسبعين إلا ما ذكره في آخره مما أحال فيه على الفرق بين تحريم المشترك، وثبوت الحكم في المشترك فإنه قد تقدم ما فيه، وكذلك ما بعده من

وقد كان المورث بقوله وفعله مطلقاً فكذلك الوارث، وإلاّ لم يكن وارثاً على الحقيقة، والثاني أنَّ التأسي بالأفعال بالنسبة إلى من يعظم في الناس سر مبثوث في طباع البشر لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه، ولا بحال لا سيما عند الاعتياد والتكرار، وإذا صادف محبة وميلاً إلى المتأسي به، وإمكان الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً من حيث أنّه ليس بمعصوم لما لم تعتبر في الأقوال كان إمكان الخطأ والنسيان والمعصية، والكفر من حيث ذلك غير معتبر في الأفعال ولأجل هذا تستعظم شرعاً زلة العالم فلا بدَّ لمن ينتصب للفتوى بفعله وقوله من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة، وأما الإقرار فراجع إلى الفعل لأنَّ الكف فعل وكف المفتى عن الإنكار إذا رأى فعلاً من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلاً شرعياً بالنسبة إلى النبي ﷺ فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب للفتوى، وما تقدّم من الأدلة في الفتوى الفعلية جاز هنا بلا اشكال، ومن هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ولم يبلوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فما دونه ومن أخذ بالرخصة في ترك الإنكار فرّ بدينه، واستخفى بنفسه ما لم يكن ذلك سبباً للاخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار، فإنَّ ارتكاب خير الشرّين أولى من ارتكاب شرهما، وهو راجع في الحقيقة إلى

والعدالة المتمكنة، فهذا لا يجوز له أنْ يفتي في مذهبه نقلاً، وتخريجاً ويعتمد على ما يقوله في جميع ذلك.

(الفرق التاسع والسبعون بين قاعدة النقل، وقاعدة الإسقاط)

اعلم أن الحقوق والأملاك ينقسم التصرف فيها إلى نقل وإسقاط، فالنقل ينقسم إلى ما هو بعوض في الأعيان كالبيع، والقرض وإلى ما هو في المنافع كالأجارة، والمساقاة،

الفروق إلى الفرق الثالث والثمانين إلاّ ما قال في الفرق الثاني، والثمانين من نسبة قول النبي ﷺ: «أصليت بأصحابك وأنت جنب» لحسان فإنه إنّما كان لعمار.

إهمال القاعدة في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر والمراتب الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه، وبالجملة فمن حقيقة نيل كل منتصب للفتيا بقوله وفعله واقراره لرتبة الوراثة للأنبياء عليهم الصلاة السلام ظهور فعله على مصداق قوله هذا بالنسبة لصحة الانتصاب، والانتفاع في الوقوع وإلاّ فالواجب على العالم المجتهد الانتصاب، والفتوى على الاطلاق طابق قوله فعله أم لا، فإنْ كان موافقاً قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معاً، أو كان مظنة للحصول لأنَّ الفعل يصدّق القول، أو يكذبه، وإنْ خالف فعله وقوله، فإما أنْ تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق أو لا فإنْ كان الأول فلا اشكال في عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً، وعادة ومن اقتدى به كان مخالفاً مثله، فلا فتوى في الحقيقة، ولا حكم، وإنْ كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق دون ما خالف، فإذا أفتاك بترك الزنا والخمر، وبالمحافظة على الواجبات، وهو في فعله على حسب قوله حصل تصديق بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا، أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة، ثم رأيته يحرض على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم، فلم يصدّق القول الفعل، فهذا وإنْ نصبه الشارع أيضاً ليؤخذ بقوله وفعله لأنّه وارث النبي إلاّ أنّه لا يصحّ الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلاّ مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق، وقد قال أبو الأسود الدؤلي:

إبدأ بنفسك فانهها عن غيها	فإذا انتهت عنه فأنتَ حكيم
فهناك يسمع ما تقول ويقتدي	بالرأي منك، وينفع التعليم
لا تنه عن خلق وتأتي مثله	عار عليك إذا فعلت عظيم

وهو معنى موافق للنقل والعقل لا خلاف فيه بين العلماء، كلام الشاطبي ملخصاً والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق التاسع والسبعون بين قاعدة النقل، وقاعدة الاسقاط)

التصرّف في الحقوق والأملاك ينقسم إلى قسمين.

(القسم الأول) النقل، وهو تصرّف يفتقر إلى القبول، وينقسم إلى ما هو بعوّض في الأعيان كالبيع والقرض، وإلى ما هو بعوَض في المنافع كالإجارة والمساقاة والمزارعة، والقراض والجعالة، وإلى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا والعمري والوقف، والهِبات والصدقات والكفارات والزكاة والمسروق من

والمزارعة، والقراض، والجعالة وإلى ما هو بغير عوض كالهدايا، والوصايا، والعمرى، والوقف، والهبات، والصدقات، والكفارات، والزكاة والمسروق من أموال الكفار، والغنيمة في الجهاد، فإن ذلك كله نقل ملك في أعيان بغير عوض وأما الإسقاط فهو إما بعوض كالخلع، والعفو على مال، والكتابة، وبيع العبد من نفسه، والصلح على الدين والتعزير، فجمع هذه الصور يسقط فيها الثابت، ولا ينتقل إلى الباذل ما كان يملكه المبذول له من العصمة، وبيع العبد، ونحوهما وأما بغير عوض كالإبراء من الديون، والقصاص، والتعزير وحد القذف والطلاق، والعتاق، وإيقاف المساجد، وغيرها، فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت، ولا ينتقل لغير الأول، ويخرج على هذا الفرق ثلاث مسائل.

(المسألة الأولى) الإبراء من الدين هل يفتقر إلى القبول، فلا يبرأ من الديون حتى يقبل، أو يبرأ من الديون إذا أبرأه، وإنْ لم يقبل خلاف بين العلماء فظاهر المذهب اشتراط القبول ومنشأ الخلاف هل الإبراء إسقاط، والإسقاط لا يحتاج إلى القبول كالطلاق، والعتاق، فإنهما لا يفتقران إلى قبول المرأة، والعبد، ولذلك ينفذ الطلاق، والعتق وأنْ كرهت المرأة والعبد، أو هو تمليك لما في ذمة المدين، فيفتقر إلى القبول كما لو ملكه عيناً بالهبة، أو غيرها لا بد من رضاه، وقبوله، وكذلك ههنا يتأكد ذلك بأنّ المنة قد تعظم في الإبراء، وذوو المروآت، والأنفات يضر ذلك بهم لا سيما من السفلة، فجعل صاحب الشرع لهم قبول ذلك، أو رده نفياً للضرر الحاصل من المنن من غير أهلها، أو من غير حاجة.

. . . .

أموال الكفّار، والغنيمة في الجهاد، فإنَّ ذلك كله نقل ملك في أعيان بغير عوَض.

(والقسم الثاني) الإسقاط، وهو تصرّف لا يفتقر إلى القبول، وهو إما بعوَض كالخلع والعفو على مال والكتابة وبيع العبد من نفسه، والصلح على الدين وعلى التعزيز فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت، ولا ينتقل إلى الباذل ما كان يملكه المبذول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما، وإما بغير عوض كالإبراء من الديون والقصاص والتعزيز وحد القذف والطلاق والعتاق، وإيقاف المساجد وغيرها فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت، ولا ينتقل لغير الأول، ويخرج على هذا الفرق ثلاث مسائل.

(المسألة الأولى) في افتقار الابراء من الدين إلى القبول، فلا يبرأ من الدين إذا أبرأه منه حتى يقبل وهو ظاهر المذهب، وعدم افتقاره إلى القبول فيبرأ من الدين إذا أبرأه منه، وإنْ لم يقبل خلاف بين العلماء منشؤه هل الابراء اسقاط، فلا يفتقر إلى القبول كالطلاق والعتاق فإنَّهما لا يفتقران إلى قبول المرأة والعبد، ولذلك ينفذ الطلاق والعتق، وإن كرهت المرأة والعبد أو هو نقل وتمليك لما في ذمة المدين فيفتقر إلى القبول كما لو ملكه عيناً بالهبة أو غيرها على أنَّ المنة في الابراء قد تعظم، وهي تضرّ بذوي المروآت والانفات لا سيما من السفلة، فجعل صاحب الشرع لهم قبول ذلك أو رده نفياً للضرر الحاصل من المنن من غير أهلها أو من غير حاجة.

(المسألة الثانية) في افتقار الوقف على معين إلى القبول أو لا خلاف في المذهب، وبين العلماء منشؤه هل الواقف أسقط حقه من منافع العين الموقوفة، فيكون كالعتق أو أنّه نقل ملكه لمنافع العين الموقوفة

(المسألة الثانية) الوقف هل يفتقر إلى القبول، أو لا خلاف في المذهب، وبين العلماء ومنشأ الخلاف هل الواقف أسقط حقه من المنافع في الموقوف، فيكون ذلك كالعتق، أو هو تمليك لمنافع العين الموقوفة للموقوف عليه، فيفتقر إلى القبول كالبيع، والهبة وهذا إذا كان الموقوف عليه معيناً أما غير المعين، فلا يشترط قبوله لتعذره هذا في منافع الموقوف أما أصل ملكه، فهل يسقط أو هو باق على ملك الواقف، وهو ظاهر المذهب لأن مالكاً رحمه الله أوجب الزكاة في الحائط الموقوف على غير المعين نحو الفقراء والمساكين إذا كان خمسة أوسق بناء على أنه ملك الواقف، فيزكي على ملكه، وأما الحائط على المعينين، فيشترط في حصة كل واحد منهم خمسة أوسق.

واتفق العلماء في المساجد أنها من باب الإسقاط، والعتق لا ملك لأحد فيها، وإنّ المساجد لله، فلا تدعو مع الله أحداً، ولأنها تقام فيها الجماعات، والجمعة، والجمعة لا تقام في المملوكات لا سيما على أصل مالك، فإنها لا يصليها أرباب الحوانيت في حوانيتهم لأجل الملك، والحجر، فلا يجرى في المساجد القولان.

(المسألة الثالثة) إذا أعتق أحد عبيده يختار على المشهور، وقيل: يعم العتق الجميع وإذا طلق أحد نساءه يعم الطلاق النسوة على المشهور، وقيل يختار، والفرق على المشهور إنّ الطلاق إسقاط للعصمة، والإباحة والعتق قربة لا إسقاط، وإنْ لزمها الإسقاط، وتمام هذا الفرق قد تقدم في الفرق بين تحريم المشترك، وثبوت الحكم في المشترك، فليطالع من هناك، ولا حاجة للإعادة وإنما ذكرت الفرعين ههنا لأجل تعلقهما بالنقل، والإسقاط فقط.

....

وملكها للموقوف عليه المعيّن، فيفتقر إلى القبول كالبيع والهبة أما غير المعين فلا يشترط قبوله لتعذره وأما أصل ملك الواقف فاتفق العلماء في المساجد أنّها من باب الاسقاط والعتق لا ملك لأحد فيها، وأنّ المساجد لله، فلا تدعو مع الله أحداً، ولأنّها تقام فيها الجماعات والجمعة، والجمعة لا تقام في المملوكات لا سيما على أصل مالك، فإنّها لا يصليها أرباب الحوادث في حوانيتهم لأجل الملك والحجر، واختلفوا في غير المساجد فقيل يسقط أصل ملكه فيها، وظاهر المذهب أنّها باقية على ملك الواقف لأنّ مالكاً رحمه الله تعالى أوجب الزكاة في الحائط الموقوف على غير المعيّن كالفقراء والمساكين إذا كان خمسة أوسق بناء على أنّه ملك، فيزكي على ملكه وأما الحائط على المعينين، فيشترط في حصة كل واحد منهم خمسة أوسق.

(المسألة الثالثة) المشهور في العتق أنّه إذا أعتق أحد عبيده يختار، وقيل يعمّ العتق الجميع، وفي الطلاق إذا طلق أحد نسائه يعمّ الطلاق النسوة، وقيل يختار، وقد مرّ آخر الفرق الخامس والعشرين بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك، وقاعدة النهي عن المشترك أنّه لا فرق بين الطلاق والعتق في أنّ كلا رافع وحال لما يبيح الزوجة والمملوكة، فيستلزم التحريم إلاّ أنّ الوجه في نظر مالك في الطلاق للإحتياط للفروج، وإنْ لزمه مخالفة الإجماع في ثبوت الحكم بغير مقتض، وفي العتق لما اقتضاه الإجماع من عدم ثبوت الحكم بغير مقتض، وإنْ لزمه مخالفة الإحتياط للفروج هو أنّ استلزام الطلاق للتحريم لخصوص الوطء مطرد إذ لا يكون غير مستلزم له بخلاف العتق، فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثمانون بين قاعدة الإزالة في النجاسة، وبين قاعدة الإحالة فيها)

اعلم أنّ إزالة النجاسة في الشريعة تقع على ثلاثة أقسام: إزالة، وإحالة، وهما معاً ولكل قاعدة من هذه القواعد خاصية تمتاز بها أما الإزالة فبالماء في الثوب، والجسد والمكان وأما الإحالة ففي الخمر تصير خلا وأما هما معاً ففي الدباغ فإنه إزالة للفضلات المتنجسة التي توجب العصر، فيخرج ما في الجلود من ذلك، وأما الإحالة فلأنّ صفة الجلود تتغير عن هيئتها إلى هيئة أخرى أما الخواص فخاصية الإزالة الماء الطهور، والنية على الخلاف، ووصول الغسل حداً ينفصل الماء غير متغير، وأنّ السبب الاستقذار وخاصية الإحالة عدم النية، والماء، والاستقذار، فلا تحتاج للماء، بل قد توجد مع عدمه، وقد يلقى في الخمر ماء فيكون ذلك سبباً لإحالتها للخلية غير أنّ الماء غير محتاج إليه في الإحالة، ويحتاج إليه في الإزالة وأما النية فمانعة من تطهيرها على الخلاف في القصد إلى تخليل الخمر، والمذهب أنّ القصد مانع، وليس شرطاً إجماعاً، وهو شرط في الإزالة على الخلاف، وحيث قال الفقهاء، في كتبهم النية شرط في إزالة النجاسة إنما يريدون أحد أقسامها وهي الإزالة، ومن خواصها عدم الاستقذار، بل سبب تنجيسها طلب إبعادها، فهذه ثلاث خواص للإحالة تمتاز بها عن الإزالة، وأما الصورة التي يجتمعان فيها وهو الدباغ فمن خواصه عدم اشتراط الماء، وعدم اشتراط النية إجماعاً، وليس القصد مانعاً إجماعاً

. . . .

(الفرق الثمانون بين قاعدة الإزالة للنجاسة وبين قاعدة الإحالة فيها)

تقع إزالة النجاسة في الشريعة على ثلاثة أقسام إزالة فقط وإحالة فقط، وإزالة وإحالة معاً، فالإزالة بالماء في الثوب والجسد والمكان وخاصيتها التي تمتاز بها أربع أحدها اشتراط الماء الطهور وثانيها اشتراط النية على الخلاف وثالثها وصول الغسل إلى حد أنْ ينفصل الماء غير متغيّر ورابعها أنَّ السبب الاستقذار، والإحالة فقط في الخمر تصير خلاً وخاصيتها التي تمتاز بها ثلاث أحدها عدم اشتراط النية إجماعاً، وفي كون القصد إلى تخليل الخمر مانعاً من تطهيرها، وهو المذهب أو غير مانع من تطهيرها خلاف الفقهاء في كتبهم النية شرط في إزالة النجاسة إنّما يريدون أحد أقسامها، وهي الإزالة فقط وثانيها أنَّ الماء غير محتاج إليه فيها، بل قد توجد مع عدمه، وقد يلقى في الخمر ماء، فيكون ذلك سبباً لإحالتها بخلاف الإزالة، وثالثها عدم الاستقذار، بل سبب تنجيسها طلب ابعادها والإزالة والإحالة معاً الدباغ، فإنّه إزالة للفضلات المتنجسة التي توجب العصر، فيخرج ما في الجلود من ذلك وإحالة لصفة الجلود بتغير هيئتها إلى هيئة أخرى وخاصيتها التي تمتاز بها ثلاث أيضاً أحدها عدم اشتراط النية إجماعاً، وليس القصد إلى الدبغ مانعاً من تطهير الجلد إجماعاً بخلاف الإحالة فقط، وثالثها أن الاستقذار والاستحباث سبب التنجيس.

(وصل) قد وقع في هذه القواعد الثلاث، والفرق بينهما قاعدة تعرف عند الأصوليين بجمع الفروق

بخلاف الإحالة المنفردة، والاستقذار، والاستخباث سبب التنجيس لأجل ما فيها من النجاسة، فخواصها أيضاً ثلاثة.

فهذه خواص هذه القواعد، وبها يحصل الفرق بينها، وقد وقع في هذه القواعد، والفرق بينها قاعدة تعرف بجمع الفرق، وهو أنّ المعنى الواحد يوجب الضدين المتنافيين، وهذا النوع قليل في الشريعة، وفيها مثل أحدها هذه المسألة، فإنّ القصد مناسب للتطهير، فاشترطه من اشترط المناسب في الإزالة، وجعله مانعاً في الإحالة سداً للذريعة، فإنه إذا جوزنا القصد للتخليل جوزنا إبقاءها في الملك ففي ذلك الزمان ربما انبعثت الدواعي لشربها، فمنع من القصد لتخليلها سد الذريعة فصار القصد يقتضي ههنا المنع، وفي الإزالة الإباحة في الصلاة، بذلك الثوب المزال عنه النجاسة، وقد رتب على المعنى الواحد الضدان، وهما المنع، والإباحة فناسب الضدين، وهذا هو المسمى عند الأصوليين بجمع الفرق أي جمع المتفرقان من الأضداد.

المثال الثاني لجمع الفرق.

قال العلماء: ترد تصرفات السفيه في حالة الحياة صوناً لماله على مصالحه لئلا يضيع ماله بتصرفات ردية فصون ماله على مصالحه هو سبب رد تصرفاته، وتنفذ تصرفاته في الوصايا عند الموت صوناً لماله على مصالحه، فإنا لو رددنا وصاياه لأخذ ماله وارثه، ولم يحصل له من ماله مصلحة فصون ماله على مصالحه اقتضى رد تصرفاته حال الحياة، وتنفيذ

....

أي جمع من الأضداد في معنى واحد، وهو قليل في الشريعة وله مثل أحدها ما هنا، فإنّ القصد مناسب للتطهير فاشترطه من اشترط المناسب في الإزالة وجعله مانعاً في الإحالة سداً للذريعة، فإنّا إذا جوزنا القصد للتخليل فقد جوزنا بقاءها في الملك زمناً، وفي ذلك الزمان بما انبعثت الدواعي لشربها فقد رتب على المعنى الواحد كون القصد إليه يقتضي في الإحالة المنع، وفي الإزالة الإباحة في الصلاة بذلك الثوب المزال عنه النجاسة، والمعنى الواحد هو التطهير والضدان هما المنع والإباحة.

(المثال الثاني) قال العلماء: ترد تصرفات السفيه في حالة الحياة صوناً لماله على مصالحه لئلا يضيع ماله بتصرفات رديئة، وتنفذ تصرفاته في الوصايا عند الموت صوناً لماله على مصالحه، فإنّا لو رددنا وصاياه لأخذ ماله وارثه، ولم يحصل له من ماله مصلحة فصون ماله على مصالحه وصف واحد ناسب الضدين المتنافيين اللذين هما ردّ تصرفاته حال الحياة، وتنفيذ تصرفاته عند الممات وترتباً عليه في الشريعة.

(المثال الثالث) الجهالة مانعة من صحة عقد البيع والإجارة ونحوهما، وهي شرط في صحة عقد الجعالة والعارية، والقراض فمصلحة هذه العقود اقتضت أنْ يكون الأجل مجهولاً، وأنْ لا يجوز تحديده بيوم معلوم لأنّ المطلوب قد لا يحصل في ذلك الأجل، لذلك لا يجوز تحديد يوم معلوم لخياطة الثوب وغيره من الإجارات التي من قبيل الجعالة لأنّه يوجب الغرر، فتفوت المصلحة فقد اقتضت الجهالة الضدّين.

تصرفاته عند الممات، فقد ناسب الوصف الواحد الضدين المنافيين، وترتباً عليه في الشريعة، وهذا هو جمع الفرق أيضاً لإنه جمع المتفرقات من الأضداد.

(المثال الثالث) الجهالة مانعة من عقد البيع والإجارة ونحوهما وهي شرط في الجعالة، والعارية والقراض، فلا يجوز إلى يوم معلوم لأنّ المطلوب قد لا يحصل في ذلك الأجل، فاقتضت مصلحة هذه العقود أنْ يكون الأجل مجهولاً، ولذلك لا يجوز أنْ يحدد لخياطة الثوب، وغيره من الاجارات يوماً معلوماً لأنه يوجب الغرر، وتفوت المصلحة، بل المصلحة تقتضي بقاء الأجل مجهولاً.

(المثال الرابع) الأنوثة اقتضى ضعفها التأخر عن الولايات، واقتضى ضعفها ولاية الحضانة، والتقدمة فيها على الذكور، فقد اقتضت الضدين كما اقتضته الجهالة.

(المثال الخامس) قرابة رسول الله ﷺ اقتضى تعظيمها بذل المال للأقارب، والمبادرة إلى سد الخلات في حقهم واقتضى منع المال منهم في الزكاة، فقد ترتب عليها البذل، والمنع وهما ضدان وإنما قلت هذه النظائر لأنّ الأصل في المناسب أنْ ينافي ضد ما يناسبه.

(الفرق الحادي والثمانون بين قاعدة الرخصة، وبين قاعدة إزالة النجاسة)

وذلك أن جماعة من العلماء قالوا: إزالة النجاسة، رخصة بسبب أنّ السبب في تنجيس الطاهر ملاقاته للنجس إجماعاً فإذا صببنا الماء على النجاسة لنزيلها من الإبريق مثلاً،

. . . .

(المثال الرابع) الأنوثة اقتضى ضعفها التأخر عن الولايات واقتضى ضعفها ولاية الحضانة، والتقدمة فيها على الذكور فقد اقتضت الضدين كالجهالة.

(المثال الخامس) قرابة رسول الله ﷺ اقتضى تعظيمها بذل المال للأقارب، والمبادرة إلى سد الخلات في حقهم، واقتضى منع المال منهم في الزكاة فقد ترتب عليها البذل والمنع وهما ضدان، وإنّما قلت هذه النظائر لأنّ الأصل في المناسب أنْ ينافي ضد ما يناسبه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي والثمانون بين قاعدة الرخصة، وبين قاعدة إزالة النجاسة)

اعلم أنّ الرخصة كما في موافقات الشاطبي لها في الشرع إطلاقات أربعة.

(الإطلاق الأول) على ما شرع من الأحكام لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه فقيد لعذر شاق مخرج لما كان من أصل الحاجيات الكليات مستثنى من أصل مشروع لعذر مجرّد الحاجة من غير مشقة موجودة كشرعية القراض، فإنّه لعذر في الأصل، وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض، ويجوز حيث لا عذر ولا عجز وكذلك القرض والمساقاة والسلم ونحوها مما شرع في الأصل لعذر مجرّد الحاجة، وإنْ جاز بعد زوال العذر، فيجوز للإنسان أنْ يقترض، وإنْ لم يكن به حاجة إلى الاقتراض وأنْ يساقي حائطه، وإنْ كان قادراً على عمله بنفسه، أو بالاستئجار عليه هكذا، فلا يُسمى هذا كله عند العلماء باسم الرخصة، ويخرج أيضاً لما كان من أصل التكميلات مستثنى من أصل

فالجزء الواصل إلى النجاسة المتصل بها تنجس لملاقاته النجاسة كما تقدم حكاية الإجماع في القاعدة، وإذا تنجس الجزء الملاقي للنجاسة تنجس ذلك الجزء الذي يليه، وتنجس الجزء الثاني للثالث، والثالث للرابع، والرابع للخامس، وكذلك حتى ينجس الماء الذي داخل الإبريق، بل ينجس ماء البحر المالح إذا وضعنا النجاسة في طرفه، والسر في ذلك كله ملاقاة النجس للطاهر، وحيث قضى الشرع بأنّ النجاسة تزول وأنّ الماء لم يفسد مطلقاً كان ذلك على خلاف هذه القاعدة، فكان رخصة من صاحب الشرع وهذا كلام متين قوي لم أر أحداً تعرض للجواب عنه، والجواب عنه أنّ إزالة النجاسة ليس من باب الرخصة، وذلك أنّ الله تعالى لم يقض على الأعيان بأنها نجسة، ولا متنجسة بمجرد كونها جواهر ولا أجساماً إجماعاً، بل لأجل أعراض خاصة قامت بتلك الأجسام من لون خاص، وكيفية خاصة معلومة في العادة، فإذا انتفت تلك الكيفية، وتلك الأعراض انتفى الحكم لانتفاء موجبه، وانتفاء الحكم الشرعي لانتفاء سببه ليس من باب الرخص إجماعاً، وعلى هذه القاعدة يبطل السؤال بسبب إنا نعلم بالضرورة إنّ الأعراض الخاصة، والكيفية الخاصة اللتين[1] قضى الشرع لأجلها بالتنجيس ليسا موجودين في جميع أجزاء ماء الإبريق، ولا في

. . . .

مشروع لعذر مجرّد التكميل من غير مشقة موجودة كشرعية صلاة المأمومين جلوساً لعذر مجرّد طلب الموافقة لإمامهم الذي لا يقدر على الصلاة قائماً، أو يقدر بمشقة حتى شرع في حقه الانتقال إلى الجلوس، وإنْ كان مخلاً بركن من أركان الصلاة لأنه بسبب المشقة صار الجلوس رخصة في حقه، ففي الحديث إنّما جعل الإمام ليؤتم به، ثم قال: وإنْ صلّى جالساً فصلوا جلوساً أجمعين، فلا يُسمى مثل هذا رخصة، وإنْ كان مستثنى لعذر وقيد استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مدخل لما عرض لها من الرخص أنْ تكون كليات في الحكم بعد استقرار أصلها الكلي الذي استثنيت منه العذر كجواز القصر، والفطر للمسافر، فإنّه إنّما كان بعد استقرار أحكام الصلاة، والصوم هذا وإنْ كانت آيات الصوم نزلت دفعة واحدة إلاّ أنّ الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة وكذلك أكل الميتة للمضطر في قوله تعالى: ﴿فمن اضطر﴾، الآية ومخرج لباقي أنواع العزيمة مما شرع ابتداء لا استثناء من أصل الخ، وقيّد مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه مدخل لباقى أنواع الرخص وموضح للفرق بين ما شرع من الرخص، وما شرع من الحاجيات الكلية بأنّ الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة، فإنّ المصلي وإذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من اتمام الصلاة، والزام الصوم والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصلّ قاعداً، وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم وكذلك سائر الرخص بخلاف القرض، والقراض والمساقاة ونحو ذلك من الحاجيات الكلية التي تشبه الرخصة، فإنّه مشروع أيضاً، وإنْ زال العذر كما علمت.

(**الإطلاق الثاني**) على ما استثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً، ولو لم يكن شاق، فيدخل فيه ما استند إلى أصل الحاجيات من القرض، والقراض والمساقاة ورد الصاع من الطعام في مسألة المصراة، وبيع

---

(١) الأوجه اللذين.

جميع أجزاء ماء البحر إذا وضعنا النجاسة في طرفه، بل الأجزاء بعيدة من محل النجاسة ليس فيها شيء من ذلك قطعاً، فلا يكون القضاء بتطهير الأجزاء البعيدة رخصة، بل قضاء

. . . .

العرية بخرصها ثمراً وضرب الدّية على العاقلة، وما أشبه ذلك كما يدلّ قوله نهى عن بيع ما ليس عندك، وأرخص في السلم، فيجري عليها في التسمية كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل مشروع، ويدخل فيه أيضاً ما استند إلى أصل التكميلات من صلاة المأمومين جلوساً اتباعاً للإمام المعذور وصلاة الخوف المشروعة بالإمام كذلك أيضاً ونحو ذلك فيطلق على ذلك لفظ الرخصة، وإنْ لم يجتمع معها في أصل واحد كما أنّه قد يطلق لفظ الرخصة على ما استمد من الرخص من أصل الضروريات كالمصلي لا يقدر على القيام فإنّ الرخصة في حقه ضرورية، وإنّما تكون حاجية إذا كان قادراً على القيام لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه.

(الإطلاق الثالث) على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دلّ عليها قوله تعالى: ﴿ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذّين من قبلنا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فإنّ الرخصة في اللغة راجعة إلى معنى اللّين وعلى هذا يحمل ما جاء في بعض الاحاديث أنّه عليه السلام صنع شيئاً ترخص فيه، ويمكن أنْ يرجع إليه معنى الحديث الآخر أنّ الله يحب أنْ تؤتى رخصه كما يحب أنْ تؤتى عزائمه كما يمكن أن يحمل على أنّ الرخص التي هي محبوبة ما ثبت الطلب فيه، أو ما أدى تركه إلى المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله ﷺ: «ليس من البِرّ الصيام في السفر» فيوافق قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿يريد الله أنْ يخفف عنكم﴾ [النساء: ٢٨]، بعد ما قال في الأولى: ﴿وإنْ تصوموا خير لكم﴾، وفي الثانية: ﴿وإنْ تصبروا خير لكم﴾، فليتفطّن فكان ما جاء في هذه الملّة السمحة من المسامحة واللّين رخصة بالنسبة إلى ما حمله الأمم السابقة من العزائم الشاقة.

(الإطلاق الرابع) على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً مما هو راجع إلى نيل حظوظهم، وقضاء أوطارهم فالرخصة على هذا عبارة عن الإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد فيدخل عليه كل ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلّف، وإنّ العزيمة كذلك لها في الشرع أربع إطلاقات تقابل إطلاقات الرخصة الأربعة المذكورة فإطلاقها المقابل لهذا الإطلاق الرابع هو ما نبه عليه قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً﴾ [طه: ١٢٣]، الآية ونحو ذلك مما دلّ على أنّ العباد ملك لله على الجملة والتفصيل فحقّ عليهم التوجّه إليه، وبذل المجهود في عبادته لأنّهم عباده، وليس لهم حق لديه ولا حجة عليه، فإذا وهَبَ لهم حظاً ينالونه، فذلك كالرخصة لهم لأنّه توجه إلى غير المعبود واعتناء بغير ما اقتضيه العبودية، وذلك المعنى المنبه عليه بذلك هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي على الإطلاق، والعموم كانت الأوامر وجوباً أو ندباً، والنواهي كراهة أو تحريماً، وترك كل ما يشغل عن ذلك من المباحات فضلاً عن غيرها لأنّ الأوامر من الآمر مقصود أنْ يمتّل على الجملة، وبالجملة فالعزائم على هذا الإطلاق حقّ الله على العباد، والرخص حظ العباد من لطف الله فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب من حيث كانا معاً توسعة على العبد ورفع حرج عنه واثباتاً لحظه، وتصير المباحات عنه هذا النظر تتعارض مع المندوبات على

بالحكم لانتفاء سببه، وليس هو من باب الرخص، وكذلك إذا توالى الصب، والغسل على الثوب المتنجس، فقطع بعدم تلك الصفات الموجبة لكون العين نجسة، أو متنجسة،

. . . .

الأوقات، فيؤثر حظه في الأخرى على حظه في الدنيا، أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه، فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً أو آخذاً له حقاً لربه، فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله وحق الله هو المقدّم المقصود، فإنّ العبد بذل المجهود والرب يحكم ما يريد وهذا الوجه يعتبره الأوليات من أصحاب الأحوال، وكذا غيرهم ممن رقى عن الأحوال وعليه يربُّون التلاميذ ألا ترى أنَّ من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة حتى آل الحال بهم إنْ عدوا أصل الحاجيات كلها أو جلها، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها حسبما بان لك في هذا الإطلاق لا خير من الرخص، وإطلاق العزائم المقابل للإطلاق الثالث هو التكاليف الغليظة، والأعمال الشاقة التي كانت على الذين من قبلنا، ووضعت عن هذه الأمة رخصة في حقّها كرامة لنبيّها ﷺ وإطلاقها المقابل للإطلاق الثاني هو ما لا يكون من الأحكام الكلية المشروعة ابتداء مستثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً، فلا تشمل على هذا ما استند من الأحكام إلى أصل الحاجيات، ولا ما استند منها إلى أصل التكميلات كما لا تشمل ما كان منها مستنداً إلى أصل الضروريات وإطلاقها المقابل للإطلاق الأول هو ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء، ومعنى كونها كلية أنها لا تتخصص ببعض المكلفين دون بعض، فيدخل تحتها جميع كليات الشريعة لا فرق بين ما كان منها من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة والحج، والجهاد فإنها مشروعة على الإطلاق، والعموم في كل شخص وفي كل حال، وما كان منها مشروعاً للتوصل إلى إقامة مصالح الدارين من البيع والإجارة وسائر عقود المعاوضات من القصاص والضمان، وسائر أحكام الجنايات ومعنى شرعيتها ابتداء أنْ يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك، ولو حكماً كالحكم الشرعي الأخير الناسخ لما قبله، فإنه كالحكم الابتدائي تمهيداً للمصالح الكلية العامة وكذلك ما كان من الكليات وارداً على سبب، فإنَّ الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك، فإذا وجدت اقتضت أحكاماً كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا﴾ [البقرة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾ [البقرة: ١٩٨]، وقوله تعالى: ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم﴾ [البقرة: ٢] الآية، وقوله تعالى: ﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه﴾ [البقرة: ٢]، ونحو ذلك مما كان تمهيداً لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة إلى ذلك وكذلك المستثنيات من العمومات، وسائر المخصوصات كقوله تعالى: ﴿ولا يحل لكم أنْ تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلاَّ أنْ يخافا ألا يقيما حدود الله﴾ [البقرة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلاّ أنْ يأتين بفاحشة مبينة﴾ [النساء: ٤]، وقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٩]، ونهى عليه السلام عن قتل النساء والصبيان، فهذا وما أشبهه من العزائم لأنه راجع إلى أحكام كلية ابتدائية وهذه الإطلاقات الأربعة للرخصة، وما يقابلها للعزيمة منها ما هو خاص ببعض الناس، وهو الرابع، ومنها ما هو عام للناس كلهم، وهو ما عدا الرابع كما هو ظاهر مما تقرر هذا، واختلف في إزالة النجاسة فقال جماعة من العلماء أنها رخصة لا عزيمة بناء على أنها حكم مستثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقاً، وذلك الأصل هو أنَّ القاعدة من أن السبب في

فوجب أن يزول حكم التنجيس لزوال سببه كما يزول وجوب الزكاة لعدم النصاب، ويزول وجوب الصوم في رمضان لزوال رمضان، وغير ذلك من الأحكام في الشريعة التي لا يسمى شيء منها رخصة، فكذلك ههنا فظهر أن ما قالوه من أنّ إزالة النجاسة من باب الرخص لا حقيقة له، بل هي من باب العزائم على وفق القواعد لا على خلافها.

(الفرق الثاني والثمانون بين قاعدة إزالة الوضوء للجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة وبين قاعدة إزالة الحدث عن الرجل خاصة بالنسبة إلى الخف)

اعلم أنه قد وقع في مذهب مالك رحمه الله، وفي غيره من المذاهب فتاوى مشكلة في الأحداث وأحكامها، وقد ورد الحديث الصحيح في الجنب يريد النوم أنه يتوضأ للنوم

. . . .

تنجيس الطاهر ملاقاته للنجس إجماعاً تقتضي إنا إذا صببنا الماء من الإبريق مثلاً على النجاسة لنزيلها تنجس الجزء الواصل إلى النجاسة المتصل بها لملاقاته للنجاسة فيتنجس الذي يليه لملاقاته له وهكذا حتى يتنجس الماء الذي داخل الإبريق، بل ينجس ماء البحر المالح إذا وضعنا النجاسة في طرفه، فلما قضى الشرع بأنّ النجاسة تزول، وإنّ الماء لم يفسد مطلقاً على ما تقتضيه هذه القاعدة كان ذلك رخصة من صاحب الشرع استثناها من تلك القاعدة، والحق أنّ ما قالوه من أنها من باب الرخص لا حقيقة له، بل هي من باب العزائم على وفق القواعد لا على خلافها، وذلك أنّ الله تعالى لم يقض على الأعيان بأنها نجسة، ولا متنجسة بمجرد كونها جواهر ولا أجساماً إجماعاً، بل لأجل أعراض خاصة قامت بتلك الأجسام من لون خاص وكيفية خاصة معلومة في العادة، فإذا انتفت تلك الكيفية، وتلك الأعراض انتفى الحكم لانتفاء موجبه، وانتفاء الحكم الشرعي لانتفاء سببه ليس من باب الرخص إجماعاً، ولا شك أنّ الأعراض الخاصة والكيفية الخاصة اللذين قضى الشرع لأجلها بالتنجيس ليسا موجودين في جميع أجزاء ماء الإبريق، ولا في جميع أجزاء ماء البحر إذا وضعنا النجاسة في طرفه، بل الأجزاء بعيدة من محل النجاسة ليس فيها شيء من ذلك قطعاً، فوجب أنْ يزول حكم التنجيس لزوال سببه كما يزول وجوب الزكاة لعدم النصاب، ويزول وجوب الصوم في رمضان لزوال رمضان ونحو ذلك من الأحكام في الشريعة التي لا يسمى شيء من زوالها لزوال سببها رخصة، فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثاني والثمانون بين قاعدة إزالة الوضوء للجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة، وقاعدة إزالة الحدث عن الرجل خاصة بالنسبة إلى الخف)

أما قاعدة إزالة الوضوء للجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة فقد ورد فيها الحديث الصحيح أنّ الجنب الذي يريد النوم يتوضأ للنوم خاصة لا للصلاة، ولا لغيرها وقال الفقهاء هذا وضوء يرفع حدث الجنابة بالنسبة إلى شيء خاص، وهو النوم، ولا يزيله الحدث الأصغر لأنه لم يجعل رافعاً للحدث الأصغر، وإنما يزيله الحدث الأكبر، وهو الجنابة فقط ولبعضهم:

إذا سئلت وضوءاً ليس ينقضه إلاّ الجماع وضوء النوم للجنب

ويلقون هذا الوضوء لغزاً على الطلبة، فيقولون لهم هل تعلمون وضوءاً لا يزيله البول ونحوه؟ ويريدون هذا الوضوء فهذه قاعدة ورد بها النص وتقررت في المذهب وأما قاعدة إزالة الحدث عن الرجل

خاصة لا للصلاة، ولا لغيرها فقال الفقهاء هذا وضوء يرفع حدث الجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة، فهذا حدث قد ارتفع بالنسبة إلى شيء خاص، وهذا وضوء لا يزيله الحدث الأصغر لأنه لم يجعل رافعاً للحدث الأصغر وإنما يزيله الحدث الأكبر، وهو الجنابة فقط، فهذه قاعدة مقررة في الحدث في المذهب، ويلقون هذا الوضوء لغزا على الطلبة، فيقولون هل تعلمون وضوءاً لا يزيله البول، ونحوه، فيشكل ذلك على المسؤول، ويريدون هذا الوضوء هذه قاعدة قد تقررت، ثم قالوا إذا غسل إحدى رجليه، ثم أدخلها في الخف قبل غسيل الأخرى هل يجوز له أن يمسح على هذا الخف.

قولان مبنيان على أنّ الحدث هل يرتفع عن كل عضو على حياله، أو لا يرتفع إلا بعد غسل الجميع، فعلى القول الأول يجوز له المسح على هذا الخف لأنه لبسه بعد رفع الحدث عن محله، وعلى القول الآخر لا يجوز له المسح، فقيل لهم: إنّ الحدث له معنيان:

(أحدهما) الأسباب الموجبة له كالخارج من السبيلين، ونحوه، فيقال: أحدث إذا وجد منه شيء من ذلك، وكذلك يقول الفقهاء: النوم هل هو حدث، أو سبب للحدث قولان، والخارج من السبيلين على وجه العادة حدث قولاً واحداً.

(وثانيهما) المنع المرتب على هذه الأسباب يسمى حدثاً، وهو حكم شرعي يرجع إلى

. . . .

خاصة بالنسبة إلى الخف، فهي، وإنْ قال بها بعض الفقهاء، فأجاز لمن غسل إحدى رجليه في وضوئه، ثم أدخلها في الخف قبل غسل الأخرى أنْ يمسح على هذا الخف في الوضوء الذي بعد بناء على القول بأنّ الحدث يرتفع عن كل عضو على حياله إلاّ أنّ الراجح القول بأنه لا يجوز لمن ذكر أنْ يمسح على هذا الخف لأنّ الصحيح أنّ الحدث لا يرتفع إلاّ بعد غسل جميع أعضاء الوضوء ضرورة أنّ الحدث إما أنْ يراد به الأسباب الموجبة له كالخارج من السبيلين على وجه العادة ونحوه، فيقال أحدث إذا وجد منه شيء من ذلك ويقول الفقهاء النوم هل هو حدث أو سبب للحدث، قولان، وأما أن يراد به المنع المرتب على هذه الأسباب، وهو حكم شرعي يرجع إلى التحريم المتعلق بالمكلف لا بعضوه الخاص بالإقدام على الصلوات، ومس المصحف ونحو ذلك وهذا المنع هو الذي يقول الفقهاء فيه أنّ المتطهر ينوي رفع الحدث أي ينوي بفعله ارتفاع ذلك المنع لأنه هو الذي يقبل الرفع كما يرتفع تحريم الأجنبية بالعقد عليها، وتحريم المطلقة بالرجعة، وتحريم الميتة بالاضطرار، وأما رفع تلك الفضلات الخارجة من السبيلين بالوضوء فمتعذر بالضرورة، فالحدث الذي أجمع الناس على رفعه بالطهارة هو المنع من الإقدام على الصلاة ومس المصحف ونحو ذلك، والممنوع من الصلاة ونحوها هو المكلف لا أنّ العضو هو الممنوع من الصلاة ونحوها، والمنع في حق المكلف باق، ولو غسل جميع الأعضاء إلاّ لمعة واحدة، فالقول بأن الحدث يرتفع عن كل عضو بانفراده غير معقول، وتخريج مسألة الخف على هذه القاعدة لا يصح، وقياس ارتفاع المنع بغسل الرجل عن المكلف باعتبار لبس الخف خاصة، ويبقى المكلف ممنوعاً من الصلاة على ارتفاع الجنابة

التحريم الخاص بالإقدام على الصلوات، ونحوها، فهذا المنع يسمى حدثاً أيضاً، وهو الذي يقول الفقهاء فيه أنّ المتطهر ينوي رفع الحدث أي ينوى بفعله ارتفاع ذلك المنع، والمنع قابل للرفع كما يرتفع تحريم الأجنبية بالعقد عليها، وتحريم المطلقة بالرجعة، وتحريم الميتة بالاضطرار، وأما رفع تلك الفضلات الخارجة من السبيلين بالوضوء فتعذر بالضرورة، ولما أجمع الناس على أنّ الحدث يرتفع بالطهارة دل على أنه المنع من الإقدام على الصلاة، ومس المصحف، ونحو ذلك، فتحرر حينئذ.

إن الحدث له معنيان الأسباب الموجبة، والمنع المرتب عليها، وإذا كان كذلك، فقولهم إنّ الحدث يرتفع عن كل عضو على حياله مشكل بسبب أنّ هذا المنع يتعلق بالمكلف لا بالعضو فالمكلف هو الممنوع من الصلاة لا أنّ العضو هو الممنوع من الصلاة، والمنع في حق المكلف باق، ولو غسل جميع الأعضاء إلا لمعة واحدة، فقولهم الحدث يرتفع عن العضو بانفراده غير معقول، وإنما يعقل أنْ لو كان ذلك العضو ممنوعاً في نفسه من الصلاة، فأذن له وحده دون غيره منْ الأعضاء، فحينئذ نقول: إنّ الحدث ارتفع عنه وحده لكن الممنوع هو المكلف، والمنع باق، ولم يتغير حكم.

فالقول بأنّ الحدث يرتفع عن كل عضو بانفراده غير معقول، وتخريج مسألة الخف على هذه القاعدة لا يصح.

فإن قلت لم لا يجوز أنْ يكون غسل الرجل يرتفع المنع به عن المكلف باعتبار لبس الخف خاصة ويبقى المكلف ممنوعاً من الصلاة كما قلنا في الوضوء، يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة، ويبقى المكلف ممنوعاً من الصلاة، فتكون هذه القاعدة مثل هذه القاعدة سواء، ويندفع الإشكال عن هذه المقالة.

قلت: هذا الجواب لا يصح لأنّ قولهم الحدث يرتفع عن عضو وحده لم يخصصوا به

. . . .

بوضوء النوم للجنب باعتبار النوم خاصة، ويبقى المكلف ممنوعاً من الصلاة لا يصح بوجوه.

(الوجه الأول) أنّ قولهم الحدث يرتفع عن عضو وحده لم يخصصوا به الرجل، بل عمموه في جميع الأعضاء، واتفقوا على أنّ غسل الوجه لا يرفع الحدث باعتبار خف، ولا غيره وكذا اليدان، والرأس لا يرفع الحدث باعتبار شيء.

(الوجه الثاني) أنّ الوضوء إنما قلنا إنّه يرفع الجنابة باعتبار اليوم خاصة لورود النص فيه، ورفع الحدث عن كل عضو وحده ليس فيه نص، والظاهر أنّ هذه الأمور تعبدية ومع التعبد لا يصح القياس.

(الوجه الثالث) أنّ الأمور التي عللوا بها رفع وضوء النوم للجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة كلها لا تصح، وعلى فرض صحتها فليست موجودة في كل عضو وحده.

(الوجه الرابع) أنّ الوضوء إنما رفع الجنابة باعتبار النوم عن المكلف لا عن أعضاء الوضوء، فظهر أنّ

الرجل، بل عمموه في جميع الأعضاء واتفقنا على أنّ غسل الوجه لا يرفع الحدث باعتبار خف، ولا غيره، وكذا اليدان والرأس لا يرفع الحدث باعتبار شيء[1]، ولا المكلف تباح له الصلاة به وحده، فصارت هذه المقالة غير معقولة، ولأنّ الوضوء إنما قلنا إنه يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة لو ورد النص فيه، وفي رفع الحدث عن كل عضو وحده ليس فيه نص، ولا قياس، فإن هذه الأمور تعبدية، وقد علل الوضور هناك بأمور كلها باطلة، والظاهر أنه تعبد، ومع التعبد لا يصح القياس، ولو صحت تلك المعاني، فليست موجودة في كل عضو وحده، فإن مسح الرأس وحده ليس من جملة الوضوء حتى يصح القياس عليه، فظهر أنّ القول يرفع الحدث عن كل عضو بانفراده قول باطل، وإنما يصح أنّ لو ثبتت الإباحة عقيبه لكن المنع باق إجماعاً فالحدث باق وينبغي أن يعلم أنّ قولنا إنّ الحدث يرتفع عن كل عضو وحده قول باطل وأنّ القول بثبوت الحدث في الأعضاء، وفي كل عضو وحده أيضاً قول باطل لأنّ الحدث هو المنع الشرعي عن ملابسة الصلاة والعضو ليس ممنوعاً من الصلاة إنما الممنوع هو المكلف، فلا معنى لثبوت المنع على العضو وحده، وهذا يؤكد أنّ الحدث لا يرتفع عن العضو وحده لأنّ الارتفاع عنه فرع الثبوت فيه، فا لا منع فيه كيف يتصور رفع المنع منه، وهذا ضروري، وهو يوضح عندك بطلان تلك المقالة يرفع الحدث عن العضو وحده، وإنها مقالة باطلة، يتضح لك أيضاً أنّ الوضوء إنما رفع الجنابة هنالك باعتبار النوم على المكلف لا عن أعضاء الوضوء ويستفاد من هذا البحث أيضاً بطلان قولهم إنّ التيمم لا يرفع الحدث، وهو عكس المسألة الأولى بسبب أنّ الحدث هو المنع الشرعي من الصلاة، وهذا الحدث الذي هو المنع متعلق بالمكلف، وهو بالتيمم قد أبيحت له الصلاة إجماعاً وارتفع المنع إجماعاً لأنه لا منع مع الإباحة فإنهما ضدان،

. . . .

القول برفع الحدث عن كل عضو بانفراده قول باطل، وإنما يصح أنْ ثبتت الإباحة عقيبه لكن المنع باق إجماعاً فالحدث باق، وإنّ القول بثبوت الحدث في الأعضاء، وفي كل عضو وحده قول باطل أيضاً لأنّ الحدث هو المنع الشرعي عن ملابسة الصلاة، والعضو ليس ممنوعاً من الصلاة الممنوع هو المكلف، فلا معنى لثبوت المنع على العضو وحده.

(وصل) يستفاد من البحث المذكور أنّ القول بأن التيمم لا يرفع الحدث باطل قطعاً، وذلك أنّ الحدث هو المنع الشرعي من الصلاة، وهذا الحدث الذي هو المنع متعلق بالمكلف وهو بالتيمم قد أبيحت له الصلاة إجماعاً، وارتفع المنع إجماعاً لأنه لا منع من الإباحة، فإنها ضدان والضدان لا يجتمعان إجماعاً، وإذا كانت الإباحة ثابتة قطعاً، والمنع مرتفع قطعاً كان التيمم رافعاً للحدث قطعاً وقوله ﷺ لحسان لما تيمم وصلى بالناس: «صليت بأصحابك وأنت جنب» لا يدل على أنه لا يرفع الحدث لأنّه وإنْ سماه جنباً مع

---

(١) لعله منها.

والضدان لا يجتمعان، وإذا كانت الإباحة ثابتة قطعاً، والمنع مرتفع قطعاً كان التيمم رافعاً للحدث قطعاً.

فالقول: بأنه لا يرفع الحدث باطل قطعاً فإن قلت يدل على أنه لا يرفع الحدث النص، والمعقول أما النص فقوله عليه السلام لحسان لما تيمم وصلى بالناس «أصليت بأصحابك وأنت جنب»، فسماه جنباً مع التيمم، ولا نعني بعدم رفع الحدث إلا الجنابة، ونحوها، وأما المعقول فلأنه يجب عليه استعمال الماء في غسل الجنابة إذا وجد الماء فلو كان الحدث ارتفع لكانت الجنابة ارتفعت بالتيمم، ولما احتاج للغسل عند وجود الماء، فهذا ظاهر في بقاء الحدث، وصحة القول به، ثم هذه المقالة، قال بها أكثر الفقهاء، والقائلون بأنه يرفع الحدث قليلون جداً، والحق لا يفوت الجمهور غالباً.

قلت: الجواب عن الأول إنّ قوله عليه السلام خرج مخرج الاستفهام للاستطلاع على ما عند المسؤول من الفقه في التيمم، وبماذا يجيب، فيظهر فقهه لرسول الله ﷺ.

كما سأل معاذاً لما بعثه عليه السلام إلى اليمن بم تحكم فقال: بكتاب الله تعالى الحديث إلى آخره لا أنه عليه السلام أصدر هذا الكلام مصدر الخبر الجازم حتى يلزم الحجة منه، ولو كان قد خرج مخرج الخبر لوجب تأويله، وحمله على المجاز لأن ما ذكرناه نكتة عقلية قطعية فمتى عارضها نص وجب تأويله هذا هو قاعدة تعارض القطعيات مع الألفاظ.

(وعن الثاني) أن وجوب استعمال الماء عند وجوده ليس متفقاً عليه، قلنا منعه على ذلك القول سلمناه لكنا نقول التيمم يرفع الحدث ارتفاعاً مغياً بأحد ثلاثة أشياء أما طريان الحدث بأنْ يطأ امرأته، أو يباشر حدثاً من الأحداث، أو يفرغ من الصلاة الواحدة وتوابعها من النوافل، فيصير محدثاً حينئذ ممنوعاً من الصلاة أو يجد الماء فيصير محدثاً عند وجود

. . . .

التيمم إلاّ أنه خرج مخرج الاستفهام للاستطلاع على ما عند المسؤول من الفقه في التيمم وبماذا يجيب فيظهر فقهه لرسول الله ﷺ كما سأل معاذاً لما بعثه عليه السلام إلى اليمن بم حكم فقال: بكتاب الله تعالى الحديث إلى آخره لا أنه عليه السلام أصدر هذا الكلام مصدر الخبر الجازم حتى يلزم الحجة منه على أنه لو كان قد خرج مخرج الخبر لوجب تأويله، وحمله على المجاز لأنَّ ما ذكرناه نكتة عقلية قطعية فمتى عارضها نص وجب تأويله كما هو القاعدة في تعارض القطعيات مع الألفاظ، وأما أن المتيمم يجب عليه استعمال الماء في غسل الجنابة إذا وجد الماء، فلا يظهر في بقاء الحدث وصحة القول به من حيث أنه لو كان الحدث ارتفع لكانت الجنابة ارتفعت بالتيمم، ولما احتاج للغسل عند وجود الماء أما أولاً فلأن وجوب استعمال الماء عند وجوده ليس متفقاً عليه فلنا منعه على ذلك القول، وأما ثانياً فلأنا لو سلمنا لكنا نقول التيمم يرفع الحدث ارتفاعاً مغياً بأحد ثلاثة أشياء أما أنْ يطرأ عليه الحدث بأنْ يطأ امرأته، أو يباشر حدثاً من الأحداث، وإما أن يفرغ الصلاة الواحدة وتوابعها من النوافل فيصير محدثاً حينئذ ممنوعاً من الصلاة، وأمّا

الماء، ويكون الحكم ثابتاً إلى آخر غايات كثيرة، أو قليلة فهو معقول، وأما ثبوت المنع مع الإباحة، واجتماع الضدين فغير معقول، وإذا تعارض المستحيل، والممكن وجب العدول إلى القول بما هو ممكن وقد رفع استعمال الماء الحدث إلى غاية وهي طريان الحدث فجاز أن يرفع التيمم الحدث إلى غايات، وكذلك نقول الأجنبية ممنوعة محرمة والعقد عليها رافع لهذا المنع ارتفاعاً مغياً بغايات أحدها الطلاق، وثانيها الحيض، وثالثها الصوم، ورابعها الإحرام، وخامسها الظهار، فقد وجدنا المنع يرتفع ارتفاعاً مغياً بغايات، فكذلك ههنا يرتفع الحدث مغياً بأحد[1] ثلاث غايات، وهذا أمر معقول، وواقع في الشريعة، وما ذكرتموه مستحيل، فأين أحدهما من الآخر.

(وعن الثالث) أنّ كون الجمهور على شيء يقتضي القطع بصحته، بل القطع إنما يحصل في الإجماع لأن مجموع الأمة معصوم أما جمهورهم فلا، فالظاهر أنّ الحق معهم، والظاهر إذا عارضه القطع قطعنا ببطلان ذلك الظهور وههنا كذلك لأنّ اجتماع الضدين مستحيل مقطوع به، فيندفع به الظهور الناشىء عن قول الجمهور فظهر لك بهذه المباحث بطلان هذين القولين، وظهر الفرق بين قاعدة رفع الوضوء للجنابة باعتبار النوم، وقاعدة رفع غسل الرجل للحدث باعتبار لبس الخف.

. . . .

أنْ يجد الماء فيصير محدثاً عند وجود الماء، وكون الحكم ثابتاً إلى آخر غايات كثيرة أو قليلة ممكن معقول، وثبوت المنع مع الإباحة مستحيل وغير معقول لأنه اجتماع الضدين، وإذا تعارض المستحيل والممكن وجب العدول إلى القول بما هو ممكن سيما، وقد وجدنا مثل هذا الممكن واقعاً في الشريعة ألا ترى أنّ رفع استعمال الماء الحدث إلى غاية، وهي طريان الحدث وأنّ الأجنبية ممنوعة محرمة، والعقد عليها رافع لهذا المنع ارتفاعاً مغياً بغايات. أحدها الطلاق. وثانيها الحيض، وثالثها الصوم، ورابعها الإحرام، وخامسها الظهار، فما المانع ههنا أنْ يكون رفع الحدث مغياً بإحدى ثلاث غايات، وكون القائلين بأنّ التيمم يرفع الحدث قليلين جداً، وأما القائلون بأنه لا يرفعه فأكثر الفقهاء، والحق لا يفوت الجمهور غالباً لا يقتضي القطع بصحة ما قاله الجمهور، بل القطع إنما يحصل في الإجماع لأنّ مجموع الأمة معصوم وأما جمهورهم، فلا، وإنما الظاهر أنّ الحق معهم، وهو معارض هنا بمستحيل مقطوع به، وهو اجتماع الضدين والظاهر يقطع ببطلانه إذا عارضه القطع فوجب أن يقطع ببطلان الظهور الناشىء عن قول الجمهور كما قطع ببطلان القول برفع الحدث عن كل عضو بانفراده والله أعلم.

---

(١) القياس إحدى.

(الفرق الثالث والثمانون بين قاعدة الماء المطلق، وبين قاعدة الماء المستعمل لا يجوز استعماله، أو يكره على الخلاف)

اعلم أنّ الماء المطلق هو الباقي على أصل خلقته، أو تغير بما هو ضروري له كالجاري على الكبريت وغيره مما يلازم الماء في مقره، وكان الأصل في هذا القسم أنْ لا يسمى مطلقاً لأنه قد تقيد بإضافة عين أخرى إليه لكنه استثنى للضرورة، فجعل مطلقاً توسعة على المكلف، واختير هذا اللفظ لهذا الماء، وهو قولنا: مطلق لأنّ اللفظ يفرد فيه إذا عبر عنه، فيقال: ماء وشربت ماء وهذا ماء، وخلق الله الماء رحمة للعالمين، ونحو ذلك من العبارات، فأما غيره فلا يفرد اللفظ فيه، بل يقال: ماء الورد ماء الرياحين ماء البطيخ، ونحو ذلك، فلا يذكر اللفظ إلا مقيداً بإضافة، أو معنى آخر، وأما في هذا الماء فيقتصر على لفظ مفرد مطلق غير مقيد وأنْ وقعت الإضافة فيه كقولنا ماء البحر، وماء البئر، ونحوهما فهي غير محتاج إليها بخلاف ماء الورد، ونحوه لا بد من ذلك القيد، وتلك الإضافة فمن ههنا حصل الفرق من جهة التعيين، واللزوم، وعدمه أما جواز الإطلاق من حيث الجملة، فمشترك فيه بين البابين، فهذا هو ضابط المطلق، وأما الماء المستعمل فهو الذي أديت به طهارة، وانفصل من الأعضاء لأنّ الماء ما دام في الأعضاء، فلا خلاف أنه طهور مطلق ما دام متردداً، فإذا انفصل عن العضو اختلف فيه هل هو صالح للتطهير أم لا، وهل هو نجس أم لا وهل ينجس الثوب إذا لاقاه أم لا هذه أقوال للحنفية، ولغيرها واختلف القائلون بخروجه عن صلاحيته للتطهير.

هل ذلك معلل بإزالة المانع، أو بأنه أديت به قربة ويتخرج على القولين مسائل فإن قلنا

. . . .

(الفرق الثالث والثمانون بين قاعدة الماء المطلق، وبين قاعدة الماء المستعمل لا يجوز استعماله أو يكره على الخلاف)

الماء المطلق ما صدق عليه اسم ماء بلا قيد لازم، فيقال هذا ماء وشربت ماء وخلق الله الماء رحمة للعالمين ونحو ذلك لكونه أما باقياً على أصل خلقته أو متغيراً بما هو ضروري له كالجاري على الكبريت وغيره مما يلازم الماء في مقره، وإضافته في نحو ماء البحر، وماء البئر، وإنْ كانت قيداً إلاّ أنها غير محتاج إليها، ويقابل الماء المطلق الماء المقيد وهو ما لا يصدق عليه اسم الماء إلاّ بقيد لازم من إضافة أو وصف كماء الورد وماء الشيشة وله حكم قيده من طهارة وخلافها ومنه الماء المستعمل، وهو الذي أديت به طهارة بأنْ انفصل عن الأعضاء وجمع في إناء إذ لا خلاف في أنّ الماء ما دام متردداً في الأعضاء طهور مطلق، فإذا انفصل عنها اختلف الحنفية وغيرهم في كونه صالحاً للتطهير أم لا، وفي كونه نجساً أم لا وفي كون ملاقيه ينجس أم لا، وفي كون عدم صلاحيته للتطهير معللاً بإزالة المانع، أو بأنه أديت به قربة وثمرة

إنّ العلة إزالة المانع لم يندرج في الماء المستعمل الغسل في المرة الثانية، والثالثة في الوضوء إذا نوى في الأولى الوجوب، ولا الماء المستعمل في تجديد الوضوء ونحو ذلك مما لا يزيل المانع، ويندرج فيه الماء المستعمل في غسل الذمية لأنه أزال المانع من الوطء وإنْ قلنا إنّ سبب ذلك كونه أديت به قربة اندرج فيه الماء المستعمل في المرة الثانية والثالثة، وفي تجديد الوضوء، ولا يندرج الماء المستعمل في غسل الذمية لأنه لم تحصل به قربة عكس ما تقدم، وللقائلين بالمنع، وخروجه عن كونه صالحاً للتطهير مدارك أحسنهاأنّ قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهور، وقوله تعالى: ﴿ليطهركم به﴾ [الأنفال: ٨]، مطلق في التطهير لا عام فيه، بل عام في المكلفين فإذا قال السيد لعبيده أخرجت هذا الثوب لأغطيكم به لا يدل ذلك على أنه يغطيهم به مرات، ولا مرتين، بل يدل على أصل التغطية في جميعهم، فإذا غطاهم به مرة حصل موجب اللفظ، وكذلك ههنا إذا تطهرنا بالماء مرة حصل موجب اللفظ، فبقيت المرة الثانية فيه غير منطوق بها، فتبقى على الأصل غير معتبرة، فإنّ الأصل في الأشياء عدم الاعتبار في التطهير، وغيره إلا ما وردت الشريعة به، وهذا وجه قوي حسن ومدرك جميل، واحتجوا مع هذا الوجه بقولهم إنه ماء أديت به عبادة، فلا تؤدي به عبادة أخرى كالرقبة في العتق، وبقولهم إنه ماء الذنوب، فيكون نجساً، وإنما قلنا أنه ماء الذنوب لما ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا توضأ المؤمن فغسل يديه خرجت الخطايا من بين أنامله، وإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من أطراف أذنيه» الحديث فدل ذلك على أن هذا الماء تخرج معه الذنوب، وإنما قلنا إنه إذا كان ماء الذنوب يكون نجساً لأن الذنوب ممنوع من ملابستها شرعاً، والنجاسة هي منع شرعي، فإذا حصل المنع حصلت النجاسة والجواب عن الأول أنكم تجوزون عتق الرقبة

. . . .

هذين القولين أنه على القول بكون العلة إزالة المانع لا يندرج في الماء المستعمل الماء المنفصل عن الأعضاء في المرة الثانية والثالثة إذا نوى في الأولى الوجوب، ولا الماء المنفصل عن الأعضاء في تجديد الوضوء ونحو ذلك مما لا يزيل المانع، ويندرج فيه الماء المستعمل في غسل الذمية لأنه أزال المنع من الوطء، وعلى القول بأن علة ذلك أنه أديت به قربة بالعكس، فيندرج فيه الماء المنفصل عن الأعضاء في المرة الثانية، والثالثة، وفي تجديد الوضوء، ولا يندرج فيه الماء المستعمل في غسل الذمية لأنه لم تحصل به قربة وأحسن مدارك القائلين بإزالته المنع وخروجه عن صلاحيته للتطهير أنّ قوله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً﴾ [الفرقان: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿ليطهركم به﴾ [الحجر: ١٥]، مطلق في التطهير لا عام فيه، بل عام في المكلفين، فلا يدل إلاّ على أصل التطهير، فإذا تطهرنا بالماء مرة حصل موجب اللفظ، فبقيت المرة الثانية فيه غير منطوق بها فتبقى على الأصل غير معتبرة في التطهير إذ الأصل أنْ لا يعتبر في التطهير وغيره إلاّ ما وردت الشريعة به ألا ترى أنّ السيد إذا قال لعبيده أخرجت هذا الثوب لأغطيكم لا يدل على أنه يغطيهم به مرات، ولا مرتين بل يدل على أصل التغطية في جميعهم، فإذا غطاهم به مرة حصل موجب اللفظ واحتجوا مع هذا المدرك الحسن بثلاثة أمور: الأمر الأول قولهم أنه ماء أديت به عبادة، فلا تؤدي

الكافرة في الكفارات الواجبات، ولو أعتق عبداً كافراً ذمياً، ثم خرج إلى أهل الحرب ناقضاً للعهد، ثم غنمناه عاد رقيقاً، وجاز عتقه في الواجب مرة أخرى عندكم، فما قستم عليه لا يتم على أصولكم سلمنا صحة القياس لكنه معارض بأنه عين أديت به عبادة، فيجوز أنْ تؤدي به عبادة أخرى كالثوب في سترة الصلاة، واستقبال الكعبة، وكذلك المال في الزكاة لو أشتراه ممن انتقل إليه من الفقراء جاز أنْ يخرجه في الزكاة مرة أخرى، وكذلك السيف في الجهاد يجاهد به مراراً، والفرس، وغيره من آلات الحرب وكم من شيء في الشريعة تؤدي به العبادات مراراً كثيرة نعارضكم به في هذا القياس.

(وعن الثاني) أنّ الذنوب ليست إجراماً توجب تنجيس الماء، والنجاسة في الشرع إنما تكون في الإجرام عند اتصافها بأعراض أُخر، وهذه ليست إجراماً، فلا تكون توجب التنجيس وأما قولهم إنّ ملابسة الذنوب حرام، فليس من هذا القبيل، وإنما الذنوب التي تحرم ملابستها في الشريعة هي أفعال خاصة للمكلف اختيارية مكتسبة متعلقة بأشياء مخصوصة وأما هذه الذنوب، فمعناها استحقاق المؤاخذة، وذلك حكم من الله تعالى لا فعل للمكلف، ومما يتعلق بالله تعالى، ويختص به لا إختيار للمكلف فيه، ولا كسب، وحينئذ لا يوصف بتحريم، ولا تحليل فظهر أنّ هذا إيهام لا حقيقة له واحتجوا أيضاً بأنّ السلف رضي الله عنهم كانوا يباشرون الأسفار مع قلة الماء فيها، ولم ينقل عن أحد منهم أنه جمع ماء طهارته ليستعمله بعد ذلك فكان ذلك إجماعاً على أن الماء المستعمل لا يتطهر به، والجواب عنه أنّ الغالب في ذلك الماء التغير لا سيما في زمن الصيف، وشعث السفر، فلا ينفصل إلا متغيراً بالأعراق، وغيرها، والمتغير لا يصلح للتطهير إنما النزاع في الماء

. . . .

عبادة أخرى كالرقبة في العتق وفيه أنّ القياس على الرقبة في العتق لا يتم على أصولهم لأنهم يجوزون عتق الرقبة الكافرة في الكفارات الواجبات، وأنه إذا أعتق عبداً كافراً ذمياً ثم خرج إلى أهل الحرب ناقضاً للعهد ثم غنمناه وعاد رقيقاً جاز عتقه في الواجب مرة أخرى سلمنا صحة القياس لكنه معارض بأنه كم من عين في الشريعة تؤدي به الكثيرة من ذلك المال في الزكاة لو اشتراه ممن انتقل إليه من الفقراء جاز أنْ يخرجه في الزكاة مرة أخرى، والسيف والفرس وغيرهما من آلات الحرب يجاهد بها مراراً، والثوب يستتر به والكعبة تستقبل في الصلاة مراراً. الأمر الثاني: قولهم إنه ماء الذنوب لقوله ﷺ: «إذا توضأ المؤمن فغسل يديه خرجت الخطايا من بين أنامله، وإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من أطراف أذنيه» الحديث، وإذا كان ماء الذنوب يكون نجساً لأنّ الذنوب ممنوع من ملابستها شرعاً والنجاسة هي منع شرعي، فإذا حصل المنع حصلت النجاسة، وفيه أنّ النجاسة في الشرع إنما تكون في الإجرام عند اتصافها بأعراض أخر، والذنوب ليست إجراماً حتى توجب التنجيس، والذنوب في قولهم إنّ ملابسة الذنوب حرام في الشريعة معناها أفعال خاصة للمكلف اختيارية مكتسبة متعلقة بأشياء مخصوصة والذنوب هنا معناها استحقاق المؤاخذة، وذلك حكم من الله تعالى للمكلف، ومما يتعلق بالله تعالى، ويختص به لا اختيار للمكلف فيه

المستعمل إذا لم يتغير أما هذا فمانع آخر غير كونه مستعملاً فظهر الفرق بين الماء المستعمل، والماء المطلق.

(الفرق الرابع والثمانون بين قاعدة النجاسات في الباطن من الحيوان وبين قاعدة النجاسات ترد على باطن الحيوان)

اعلم أنّ باطن الحيوان مشتمل على رطوبات كالدم، والمذى، والمنى، والبول، وغير ذلك من الرطوبات وكذلك أثفال الغذاء، والأخلاط الأربعة، وهي الدم، والصفراء، والسوداء، والبلغم، وجميع ذلك في باطن الحيوان كله لا يقضي عليه بنجاسة فمن حمل حيواناً في صلاته لا تبطل صلاته، فإذا انفصلت هذه الرطوبات، والأثقال من باطن الحيوان، فحينئذ يقبل أن يقضي عليها بالنجاسة، فالدم لم أر أحداً قضى عليه بالطهارة، وأما البول، والعذرة فهما نجسان من بني آدم ومن كل حيوان يحرم أكله، وأما ما يؤكل لحمه فهما منه عند مالك طاهران وعند الشافعي نجسان، ومن الحيوان المكروه الأكل قيل مكروهان كاللحم، وقيل نجسان تغليباً للاستقذار وأما الدم، والسوداء فهما عند المالكية، وغيرهم نجسان، والبلغم والصفراء عند المالكية طاهران من الآدمي، وغيره وأما المني فنجس عند مالك، وطاهر عند الشافعي والمذي نجس عندهما، وكذلك الودى، والمعدة

قال:

(الفرق الرابع والثمانون بين قاعدة النجاسات في الباطن من الحيوان وبين قاعدة النجاسات ترد على باطن الحيوان إلى قوله هذا حكم الحيوان وما في باطنه قبل انفصاله)

قلت: ما قاله في ذلك وحكاه صحيح.

ولا كسب وحينئذ لا يوصف بتحريم، ولا تحليل فظهر أنه لا حقيقة لدعوى أنّ الذنوب ممنوع من ملابستها شرعاً، بل هو محض إيهام. الأمر الثالث: أنه لم ينقل عن أحد من السلف رضي الله عنهم، وهم يباشرون الأسفار مع قلة الماء فيها أنه جمع ماء طهارته ليستعمله بعد ذلك، فكان ذلك إجماعاً على أنّ الماء المستعمل لا يتطهر به، وفيه أنّ النزاع إنما هو في الماء المستعمل إذا لم يتغير، وماء طهارة السلف في أسفارهم ففيه مانع آخر غير كونه مستعملاً إذا الغالب فيه التغير لا سيما في زمن الصيف وشعث السفر، فلا ينفصل إلا متغيراً بالأعراق وغيرها، والمتغير لا يصلح للتطهير والله أعلم.

(الفرق الرابع والثمانون بين قاعدة النجاسات في الباطن من الحيوان، وبين قاعدة النجاسات ترد على باطن الحيوان)

اعلم أنّ الفرق بينهما أما أنْ يبنى على أنّ عين ما في الباطن هو عين ما في الخارج من العذرة، والبول وغيرهما، وأنّه إذا حكم لما في الباطن من ذلك بالطهارة لزم أنْ يحكم لما في الخارج بها أيضاً، وأنه لما لم يحكم لما في الخارج بالطهارة إجماعاً دلّ ذلك على أنه لم يحكم لما في الباطن بالطهارة، بل هو نجس، فيكون

طاهرة عند مالك نجسة عند الشافعي هذا حكم الحيوان، وما في باطنه قبل انفصاله، وأما ما حصل في باطنه من خارج من النجاسات بعد أن قضى عليه بالتنجيس، فهو نجس، وينجس ما ورد عليه من المعدة، وغيرها فمن شرب خمراً، وأكل ميتة، أو شرب بولاً، أو غيره من الأعيان النجسة بطلت صلاته لأنه ملابس في صلاته ما قضى الله عليه بالنجاسة، وقولنا: ما في باطن الحيوان لا يقضي عليه بشيء إنما يريد العلماء بذلك الذي لم يقض عليه قبل ذلك بالتنجيس أما ما قضى عليه بالتنجيس قبل ذلك، فلا فرق بينه في ظاهر الجسد، وفي باطنه تبطل به الصلاة، فإن حدث عنه عرق يختلف في نجاسة ذلك العرق بناء على الخلاف في رماد الميتة، ونحوه من النجاسات التي طرأت عليها التغيرات، والاستحالات، فإذا صار غذاء وأزاء من الأعضاء لحماً وعظماً، وغيرهما من الأعضاء، فقد صار طاهراً بعد الاستحالة، فكذلك نقول في البقرة الجلالة، والشاة تشرب لبن خنزير ونحو ذلك إذا بعدت الاستحالة طهر كما أن الدم إذا صار منياً ثم آدمياً قضى بطهارته بعد

قال: (أما ما حصل في باطنه من خارج من النجاسات بعد أن قضى عليه بالتنجيس فينجس ما ورد عليه من المعدة، وغيرها فمن شرب خمراً، أو أكل ميتة أو شرب بولاً، أو غيره من الأعيان النجسة بطلت صلاته لأنه ملابس في صلاته ما قضى الله عليه بالنجاسة إلى قوله فلا فرق بينه في ظاهر الجسد، وفي باطنه تبطل به الصلاة)

قلت: لم أقف لأحد غيره على ما قاله هنا من بطلان صلاة من في جوفه نجاسة وردت عليه ولا أراه صحيحاً

قال: (فإن حدث عنه عرق يختلف في نجاسة ذلك العرق إلى قوله لأنها عنده نجسة)

قلت: ما قاله هنا وحكاه صحيح.

قال: (وعرض ههنا فرع وهو جبن الروم إلى قوله والذي رأيت عليه فتاوى العلماء في العصر تحريمه وتنجيسه بناء على هذا)

سره أنه عفى عما في الباطن لتعذر الوصول إلى إزالته ضرورة أنّ العفو عما تعذرت فيه الإزالة أحرى من عفوهم عما على المخرج، وقد أمكنت إزالته مع المشقة دفعاً للمشقة، فافهم، وأما أنْ يبنى على أنّ عين ما في الباطن، وإنْ كان عين ما في الخارج إلاّ أنّه يحتمل أن يقال بطهارته في الباطن دون الظاهر، فيكون سره هو أنّ استصحاب الحال فيهما أوجب الحكمين المختلفين، وذلك أنّ الذي نشأ في باطن الحيوان أصله الطهارة، فاستصحب والوارد على باطنه قد قضى عليه بالنجاسة قبل أنْ يرد فكان الأصل فيه النجاسة فاستصحبت، وتفصيل ذلك أنّ جميع ما اشتمل عليه باطن الحيوان من الرطوبات كالدم، والمذي والمني والبول وغير ذلك وكذلك أثقال الغذاء والأخلاط الأربعة التي هي الدم والصفراء والسوداء والبلغم لا يقضي عليه كله ما دام في الباطن بنجاسة، فلا تبطل صلاة من حمل حيواناً فيها، فإذا انفصلت هذه الرطوبات والأثقال من باطن الحيوان قبلت أنْ يقضى عليها بالنجاسة، فالدم والسوداء لم يقض أحد بطهارتهما، وقضى بنجاسة البول والعذرة من بني آدم، ومن كل حيوان يحرم أكله وبطهارتهما مما يباح أكله كالنعم عند مالك فقط خلافاً للأئمة، وأما من مكروه الأكل كالسبع والهرة فقيل مكروهان كاللحم، وقيل نجسان تغليباً للاستقذار، وبطهارة البلغم والصفراء من الآدمي وغيره عند المالكية كالمني عند الشافعي

الاستحالة وما طرح من الأغذية الطاهرة في معدة الحيوان كان طاهراً عند مالك حتى يتغير إلى صفة العذرة، أو يختلط بنجاسة من عرق ينشر في باطن الجسد ونحوه وعند الشافعي كل ما يصل إلى المعدة يتنجس بها لأنها عنده نجسة وعرض ههنا فرع وهو جبن الروم فإنهم يعملونه بالأنفحة، وهم لا يذكون، بل الأنفحة ميتة قال المالكية، المحققون هو نجس لذلك، وقال بعض الفقهاء هو طاهر لأن المعدة طاهرة واللبن الذي يشربه فيها طاهر، فيكون الجبن طاهراً، وهذا ليس بجيد لأن بالموت صار جرم المعدة نجساً فينجس اللبن الكائن فيه فيصير الجبن نجساً. والذي رأيت عليه فتاوى العلماء في العصر تحريمه، وتنجيسه بناء على هذا إذا تقررت هذه المباحث فيكون سر الفرق بين ما ينشأ في باطن الحيوان من النجاسات، وبين ما ورد عليه من النجاسات إنّ الذي نشأ فيه أصله الطهارة، فاستصحبت، والوارد قد قضى عليه بالنجاسة قبل أنْ يرد، فكان الأصل فيه النجاسة، فاستصحبت، فاستصحاب الحال فيهما أوجب الحكمين المختلفين.

قلت: ما قاله من أنّ الروم لا يذكون قد حكى بعض الناس أنّ منهم من يذكي، وعلى تقدير أنهم لا يذكون ليست الأنفحة متعينة لعقد الجبن فإنه قد يعقد بغيرها مما هو طاهر كبعض الأعشاب فإذا ثبت أنّ الروم لا يذكون وأنّ الطائفة الذين يكون الجبن المعين جبنهم لا يذكون وأنهم لا يعقدون بغير الأنفحة، فلا شك أنّ القول ما ارتضاه وحكاه وإذا لم يثبت شيء من ذلك ووقع الاحتمال فهو موضع خلاف العلماء، والأقوى نقلاً ونظراً الجواز وعدم التنجيس والله أعلم.

قال: (إذا تقررت هذه المباحث، فيكون سر الفرق بين ما ينشأ في باطن الحيوان من النجاسات وبين ما ورد عليه من النجاسات أن الذي نشأ فيه أصله الطهارة فاستصحبت والوارد قد قضى عليه بالنجاسة قبل أن يرد فكان الأصل فيه النجاسة فاستصحبت فاستصحاب الحال فيهما أوجب الحكمين المختلفين)

فقط خلافاً للأئمة، وبنجاسة المذي والودي وبطهارة المعدة عند مالك، وبنجاستها عند الشافعي فعنده كل ما يصل إليها من الأغذية الطاهرة يتنجس بها، وعند مالك لا يتنجس حتى يتغير إلى صفة العذرة، أو يختلط بما في باطن الجسد من نجاسة، وكل ما قضى عليه بالتنجيس قَبل وروده على باطن الحيوان قضى عليه بذلك بعد وروده عليه إذ لا فرق حينئذ بينه في ظاهر الجسد، وفي باطنه، فإنْ حدث عن ذلك عرق ففي نجاسة ذلك العرق وطهارته خلاف مبني على الخلاف في رماد الميتة ونحوه من النجاسات التي طرأت عليها التغيرات والاستحالات، وأما إذا صار ما ورد على باطن الحيوان غذاء من النجاسة لحماً وعظماً وغيرهما من الأعضاء، فإنه يصير طاهراً بعد الاستحالة كما أن الدم إذا صار منياً ثم آدمياً فأنه يكون بعد هذه الاستحالة طاهراً وكذا ما تغذت به البقرة الجلالة من النجاسة ولبن الخنزير تشربه الشاة يطهر إذا بعدت الاستحالة قال ابن الشاط وقول الأصل ببطلان صلاة من في جوفه نجاسة، وردت عليه قبل استحالتها لحماً وعظماً لم أقف عليه لأحد غيره، ولا أراه صحيحاً قال وقوله: إنّ الروم لا يذكون فينجس جبنهم، ويحرم لأنهم يعملون بالأنفحة كما قاله محققوا المالكية، وهو الذي رأيت عليه فتاوى العلماء في العصر غير ظاهر على إطلاقه فقد حكى بعض الناس أنَّ منهم من يذكي وعلى تقدير أنهم لا يذكون ليست

(الفرق الخامس والثمانون بين قاعدة المندوب الذي لا يقدم على الواجب وقاعدة المندوب الذي يقدم على الواجب)

اعلم أنّ القاعدة، والغالب أنّ الواجب يكون أفضل من المندوب، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى: ﴿ما تقرب إليّ عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها﴾ الحديث في مسلم وغيره قد صرح الحديث بأنّ

قلت: لا شك أنّ عين ما في الباطن هو عين ما في الخارج من العذرة والبول وغيرهما فإذا حكم لما في الباطن من ذلك بالطهارة فيلزم أنْ يحكم لما في الخارج بالطهارة لأنه عين ما كان في الباطن ولما لم يحكم لما في الخارج بالطهارة إجماعاً دل ذلك على أنه لم يحكم لما في الباطن بالطهارة لأنّ أصله الطهارة، بل لأمر آخر هذا إن سلم أنّ حكم ما في الباطن الطهارة لكنه لقائل أنْ يقول ليس ما في الباطن من ذلك بطاهر، بل هو نجس لكنه عفى عنه لتعذر الوصول إلى إزالته، وإذا كان ما على المخرج معفواً عنه مع إمكان الإزالة دفعاً لمشقة الإزالة مع إمكانها فأحرى أن يعفى عمّا تعذرت فيه الإزالة والداعي إلى هذا الكلام واختياره دون ما اختاره أن عين ما في الخارج هو عين ما في الباطن مع أنه يحتمل أن يقال بطهارته في الباطن دون الظاهر وبالجملة فكلامه ليس بالقوي ولا الظاهر والله أعلم.

قال:

(الفرق الخامس والثمانون بين قاعدة المندوب الذي لا يقدم على الواجب وقاعدة المندوب الذي يقدم على الواجب إلى قوله فتفوت مصلحة الوقت)

قلت: ما ذكره وقرره هنا صحيح كما قرر.

قال: **(وتأخير الصلاة إلى وقتها واجب فضاع الواجب بالجمع فلو حفظ هذا الواجب ضاع المندوب**

الأنفحة متعينة لعقد الجبن، فإنه قد يعقد بغيرها مما هو طاهر كبعض الأعشاب وحينئذ، فلا يظهر ما ارتضاه وحكاه بلا شك إلاّ إذا ثبت أنّ الطائفة الذين يكون الجبن المعين جبنهم لا يذكون، وأنّهم لا يعقدون بغير الأنفحة أما إذا لم يثبت شيء من ذلك، ووقع الاحتمال فهو موضع خلاف العلماء والأقوى نقلاً ونظراً الجواز، وعدم التنجيس والله أعلم.

(الفرق الخامس والثمانون بين قاعدة المندوب الذي لا يقدم على الواجب وقاعدة المندوب الذي يقدم على الواجب)

المندوب الذي لا يقدم على الواجب هو ما لم تعرض ضرورة لا تندفع إلاّ بتقديمه عليه، فيقدم الواجب حينئذ عليه جرياً على القاعدة الأغلبية من تقديمه عليه لأنه أفضل منه ففي مسلم وغيره أنه ﷺ قال حكاية عن الله تعالى: «ما تقرّب إليّ عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه ولا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى

الواجب أفضل من غيره، ومتى تعارض الواجب، والمندوب قدم الواجب على المندوب، وباعتبار هذه القاعدة ورد سؤال مشكل، وهو أنّ السنة وردت بالجمع بين الصلاتين للظلام، والمطر، والطين، وهذا الجمع يلزم منه تقديم المندوب على الواجب وذلك أنّ الجماعة يلحقهم ضرر بخروجهم من المسجد إلى بيوتهم، وعودهم لصلاة العشاء، وكذلك إذا قيل لهم أقيموا في المسجد حتى يدخل وقت العشاء حتى تصلوها، وهذا الضرر يندفع بأحد أمرين إما بتفويت فضيلة الجماعة بأنْ يخرجوا الآن، ويصلوا في بيوتهم أفذاداً، وإما بأنْ يصلوا الآن الصلاتين على سبيل الجمع، فتفوت مصلحة الوقت، وتأخير الصلاة إلى وقتها واجب، فضاع الواجب بالجمع، فلو حفظ هذا الواجب ضاع المندوب الذي هو فضيلة الجماعة، فقد تعارض واجب ومندوب في دفع هذه الضرورة عن المكلف، فقدم المندوب على الواجب فحصل، وترك الواجب، فذهب وهو خلاف القاعدة والمعهود في الشريعة دفع الضرر بترك الواجب إذا تعين طريقاً لدفع الضرر كالفطر في رمضان، وترك ركعتين من الصلاة لدفع ضرورة السفر، وكذلك يستعمل المحرم لدفع الضرر كأكل الميتة

الذي هو فضيلة الجماعة فقد تعارض واجب ومندوب في دفع هذه الضرورة عن المكلف فقدم المندوب على الواجب فحصل وترك الواجب فذهب وهو خلاف القاعدة)

قلت: ما قاله هنا ليس بصحيح، فإنّ تأخير الصلاة إلى وقتها في الحال التي شرع فيها الجمع وتقديم الصلاة الثانية إلى وقت الأولى ليس بواجباً أصلاً بل هو جائز والتقديم أولى لتحصيل فضل الجماعة، فلم يضع واجب بالجمع ولا تعارض واجب، ومندوب ولا قدم مندوب على واجب ولا خولفت في ذلك القاعدة وإنما حمله على ما قاله ذهاب وهمه إلى أنّ تأخير الصلاة إلى وقتها واجب على الإطلاق وليس الأمر كذلك، بل تأخير الصلاة إلى وقتها ليس واجباً على الإطلاق بل هو واجب فيما عدا الحال التي شرع فيها الجمع فإنه ليس تأخيرها إلى وقتها من الواجب، بل هو جائز.

قال: **(والمعهود في الشريعة دفع الضرر بترك الواجب إذا تعين طريقاً لدفع الضرر كالفطر في رمضان وترك ركعتين من الصلاة لدفع ضرورة السفر)**

قلت: ومتى كان ترك الصوم في السفر طريقاً متعيناً لدفع ضرر السفر في مذهبنا والمختار عند

أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها»، الحديث، فقد صرّح بأنّ الواجب أفضل من غيره، والمندوب الذي يقدم على الواجب هو ما دعت الضرورة التي لا تندفع إلاّ بتقديمه على الواجب إلى تقديمه عليه على خلاف القاعدة المذكورة، وله مثل منها الجمع للمسافر وكذا للمريض إذا خاف الغلبة على عقله آخر الوقت، فهو متعين لدفع الضرر ومنها الجمع بين الظهر والعصر عند الزوال يوم عرفة، فإنه مندوب قدم على واجبين:

(أحدهما) تأخير الصلاة لوقتها، وهي العصر ترك لأنّ الجمع لضرورة الحجاج في ذلك اليوم للإقبال على الدعاء، والابتهال والتقرب اللائق بعرفة، وهو يوم لا يكاد يحصل في العمر إلاّ مرة بعد ضنك الأسفار، وقطع البراري والقفار وإنفاق الأموال من الأقطار البعيدة والأوطان النائية ناسب أنْ يقدم على مصلحة وقت العصر لأنّ فوات الزمان هنا للضرورة المذكورة أعظم من فوات الزمان بجمع التقديم بين

لدفع ضرر التلف، وتساغ الغصة بشرب الخمر كذلك، وذلك كله لتعين الواجب، أو المحرم طريقاً لدفع الضرر.

أما إذا أمكن تحصيل الواجب، أو ترك المحرم مع دفع الضرر بطريق آخر من المندوبات، أو المكروهات لا يتعين ترك الواجب، ولا فعل المحرم، ولذلك لا يترك الغسل بالماء، ولا القيام في الصلاة، ولا السجود لدفع الضرر والألم، والمرض إلا لتعينه طريقاً لدفع ذلك الضرر، وهذا كله قياس مطرد وقد خُولف هذا القياس بالجمع المتقدم ذكره، وترك الواجب، وفعل المندوب في دفع الضرر وكذلك الجمع بعرفة ترك فيه واجبان أحدهما تأخير الصلاة لوقتها وهي العصر، فتقدم، وتصلي مع الظهر مع إمكان الجمع في تحصيل مصلحة الوقت، ودفع الضرر.

(وثانيهما) ترك الجمعة إذا جاءت يوم عرفة ويصلي الظهر أربعاً، فترك الواجب أيضاً لا لدفع الضرر لأنه يندفع بالجمع بين العصر، والجمعة كما يندفع بالجمع بين الظهر، والعصر، ولذلك لما حج هرون الرشيد، ومعه أبو يوسف، واجتمعا بمالك في المدينة على

إمامنا الصوم، والفطر جائز ومتى كان ترك الركعتين أيضاً طريقاً متعيناً، والإتمام سائغ، بل ضرر السفر جائز الدفع بذلك، وإذا كان الدفع بذلك جائزاً فالمكلف مخير في إيقاع الصوم في حال السفر، وتأخيره إلى وقت آخر مع اختيار الصوم وكذلك هو مخير في القصر والإتمام مع اختيار القصر، فإذا أفطر لم يترك واجباً، وإذا قصر كذلك ومن زعم أن المسافر إذا أفطر ترك واجباً لزمه إنكار الواجب الموسع ومن زعم أنّ المسافر إذا قصر ترك واجباً لزمه إنكار الواجب المخير.

قال: **(وكذلك يستعمل المحرم لدفع الضرر كأكل الميتة لدفع ضرر التلف وتساغ الغصة بشرب الخمر كذلك وذلك كله لتعين الواجب أو المحرم طريقاً لدفع الضرر)**

قلت: إذا أكل المضطر الميتة أو شرب الغاص الخمر فلم يفعل واحد منهما محرماً، بل فعل واجباً وما هذا الكلام كله إلاّ كلام من ذهب وهمه إلى أنّ الحكم الشرعي وصف حقيقي فالتحريم لا يفارق الميتة والخمر بحال، وذلك وهم باطل وغلط واضح لا شك فيه.

الصلاتين للمسافر لضرورة السفر لأنّ الإنسان يمكنه أنْ لا يسافر، أو يسافر معه رفقة موافقون على النزول في أوقات الصلوات، فهو ضرر يمكن التحرز منه من حيث الجملة بخلاف ضرورة مصالح الحج، فإنها أمر لازم للعبد لا خروج له عنها، ولا يمكنه العدول عنها إلى غيرها.

(وثانيها) ترك الجمعة إذا جاءت يوم عرفة لأنها، وإنْ كانت أفضل وواجبة قبل الظهر مع الإمكان كما قال أبو يوسف للإمام مالك لما اجتمع به في المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام عام حَجه مع هارون الرشيد إلاّ أنّ مالكاً قال له إنّ ذلك خلاف السنة فقال له أبو يوسف: من أين لك ذلك وأنه خلاف السنة وقد صلّى رسول الله ﷺ بالناس ركعتين قبلهما خطبة، وهذه هي صلاة الجمعة فقال له مالك جهر فيهما أو أسر فسكت أبو يوسف، وظهرت الحجة لمالك رضي الله تعالى عنهم أجمعين بسبب الأسرار لأنّ الجمعة جهرية، فلما صلى عليه السلام ركعتين سراً دل ذلك على أنه صلى الظهر سفرية، وترك الجمعة،

ساكنها أفضل الصلاة والسلام وقع البحث في ذلك، فقال أبو يوسف: إذا اجتمع الجمعة، والظهر يوم عرفة قدمت الجمعة لأنها أفضل وواجبة قبل الظهر مع الإمكان.

قال له مالك: إنّ ذلك خلاف السنة، فقال له أبو يوسف: من أين لك ذلك وإنه خلاف السنة، فإنّ رسول الله ﷺ صلى بالناس ركعتين قبلهما خطبة، وهذه هي صلاة الجمعة.

فقال له مالك: جهر فيهما، أو أسر، فسكت أبو يوسف، فظهرت الحجة لمالك رضي الله عنهم أجمعين بسبب الأسرار لأنّ الجمعة جهرية، فلما صلى عليه السلام ركعتين سراً دل ذلك على أنه صلى الظهر سفرية، وترك الجمعة، والخطبة ليوم عرفة لا ليوم الجمعة لأنّ عرفة إنما خطبته لتعليم الناس مناسك الحج كانت في يوم الجمعة أم لا.

والجواب عن الجمع، وترك الجمعة بعرفة أيسر من الجواب عن الجمع ليلة المطر، أما الجواب عن عرفة وترك الجمعة، فلأنّ الغالب على الحجيج السفر، وفرض المسافر الظهر دون الجمعة، فجعل النادر تبعاً للغالب، فمن هو مقيم بعرفة، أو منزله قريب من عرفة، فترك الجمعة على هذا التقدير ليس ترك الواجب، وأما ترك تأخير الصلاة إلى وقتها وهي

قال: (أما إذا أمكن تحصيل الواجب أو ترك المحرم مع دفع الضرر بطريق آخر من المندوبات أو المكروهات لا يتعين ترك الواجب ولا فعل المحرم)

قلت: لا يتعين ترك واجب ولا فعل محرم إلاّ بمعنى ما كان واجباً في غير هذه الحال ومحرماً كذلك.

ثم قال: (ولذلك لا يترك الغسل بالماء ولا القيام في الصلاة ولا السجود لدفع الضرر والألم والمرض إلا لتعينه طريقاً لدفع الضرر وهذا كله قياس مطرد)

قلت: إذا تعين ترك ما ذكره طريقاً لدفع الضرر صارت تلك الواجبات غير واجبة وهذا كله قياس مطرد.

قال: (وقد خولف هذا القياس بالجمع المتقدم ذكره وترك الواجب وفعل المندوب في دفع الضرر)

قلت: إنْ أراد ترك الواجب في غير هذه الحال فذلك صحيح ولا يفيده ذلك مقصوده، وإنْ أراد

وإنّ الخطبة ليوم عرفة، ولو لم يكن يوم الجمعة لتعليم الناس مناسك الحج لا ليوم الجمعة، وذلك لأنّ الغالب على الحجيج السفر، وفرض المسافر الظهر دون الجمعة فجعل النادر وهو المقيم بعرفة، ومن منزلته قريب منها تبعاً للغالب في ترك الجمعة فترك الجمعة على هذا التقدير ليس ترك الواجب، وليس من مثله الجمع بين المغرب والعشاء للظلام والمطر والطين الذي وردت به السنة أما أولاً فلأنّ تأخير الصلاة إلى وقتها ليس واجباً على الإطلاق، بل هو واجب فيما عدا الحال التي شرع فيها الجمع، أما في الحال التي شرع فيها الجمع كما هنا، فليس تأخير صلاة العشاء مثلاً إلى وقتها من الواجب، بل هو جائز كما أن تقديمها إلى وقت الأولى ليس بواجب أصلاً، بل هو جائز إلاّ أنّ تقديمها لتحصيل فضل الجماعة أولى من تأخيرها إلى وقتها فلم يضع واجب بالجمع، ولا قدم مندوب على واجب، ولا خولفت في ذلك القاعدة المذكورة، وأما ثانياً فلأنا لو سلمنا أنّ تأخير العشاء إلى وقتها واجب هنا أيضاً، وأنّ هذا الواجب إنما

العصر فلضرورة الحجاج في ذلك اليوم للإقبال على الدعاء، والابتهال، والتقرب اللائق بعرفة، وهو يوم لا يكاد يحصل في العمر إلا مرة بعد ضنك الأسفار، وقطع البراري، والقفار، وإنفاق الأموال من الأقطار البعيدة، والأوطان النائية، فناسب أنْ يقدم هذا على مصلحة وقت العصر ويكون هذا ضرراً يوجب التقديم كما يوجب فوات الزمان التقديم في حق المسافر يجمع بين الصلاتين، بل هذا أعظم من فوات الزمان لأنّ الإنسان يمكنه أنْ لا يسافر، أو يسافر معه رفقة موافقين على النزول في أوقات الصلوات، فهو ضرر يمكن التحرز منه من حيث الجملة.

أما مصالح الحج فأمر لازم للعبد، ولا خروج له عنها، ولا يمكن العدول عنها إلى غيرها، فهذا جواب يمكن أنْ يقال في جمع عرفة دون جمع ليلة المطر، وأما جمع المسافر، والمريض إذا خاف الغلبة على عقله آخر الوقت، فهو متعين لدفع الضرر بخلاف جمع المطر لم يتعين ترك الواجب لدفع الضرر، ولو لم يجمع المسافر، والمريض ضاع الواجب آخر الوقت، وهو الصلاة الأخيرة بغيبة العقل، وضرورة المرض، أو دخل الضرر بفوات الرفاق، والجمع ليلة المطر لو ترك إنما يفوت المندوب الذي هو الجماعة، وأما

ترك الواجب في حال شرعية الجمع، فليس تأخير الصلاة إلى وقتها بواجب، فلم يترك واجباً بل صارت الأخيرة في هذه الحال من الواجب الموسع بالنسبة إلى وقتها ووقت الأولى، ومن فعل الواجب الموسع في أول أجزاء وقته الموسع لم يترك واجباً أصلاً، وإنما السبب فيما ارتكبه ذهاب الوهم إلى أنّ تأخير الصلاة إلى وقتها واجب على الإطلاق، وأنّ تأخير الصلاة هو بعينه الواجب وليس تأخير الصلاة إلى وقتها واجباً على الإطلاق ولا هو بعينه الواجب أما كونه ليس واجباً على الإطلاق فلما قد سبق بيانه، وأما كونه ليس هو بعينه الواجب، فلأنّ الواجب إنما هو الصلاة والتأخير والتقديم أمران إضافيان فمتى نسب الوجوب إلى التأخير، أو إلى التقديم فليس على ظاهره، بل المقصود بوجوب التأخير وجوب فعل الصلاة مؤخرة وبوجوب التقديم وجوب فعلها مقدمة، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يخفى على من فهم شيئاً من مقاصد الشرع أنّ المكلف في حال المطر مخير بين إيقاع صلاة العشاء مقدمة قبل وقتها المحدود لها في غير هذه الحال إيثاراً لإحراز فضيلة الجماعة، وبين إيقاعها فذا في

ضاع بالمندوب الذي هو وصف الجماعة لما يلحق الجماعة من الضرر الحاصل أما بخروجهم من المسجد إلى بيوتهم وعودهم لصلاة العشاء، وأما بإقامتهم في المسجد حتى يدخل وقت العشاء، ويصلوها لا نسلم أنّ هذا الضرر لا يندفع إلاّ بالجمع لجواز دفعه بغيره أيضاً، وهو تفويت فضيلة الجماعة بأنْ يخرجوا الآن، ويصلوا في بيوتهم أفذاذاً، فقد تعارض واجب ومندوب في دفع هذه الضرورة عن المكلف، والمعهود في الشريعة أن محل دفع الضرر بترك الواجب، وتقديم المندوب عليه إذا تعين ذلك طريقاً لدفع الضرر، وإلاّ وجب تقديم الواجب وترك المندوب على القاعدة، وأما ثالثاً، فلأنا ولو سلمنا أنه مع هذا التعارض وعدم تعين ترك الواجب طريقاً لدفع الضر، ولا يجب تقديم الواجب مطلقاً لأنّ المندوبات قسمان قسم تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب وهذا هو الغالب، فإنّ أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة حتى يكون أدنى رتب المصالح، والندب يترتب عليه الثواب، ثم

الصلوات، فتصلى على أفضل الأحوال في البيوت عند دخول الأوقات، فهذا جمع يختص بهذا السؤال القوي والجواب عنه إذا حصل يقوي الجواب يوم عرفة، فنشرع في الجواب عنه فإنه من الأسئلة المشكلة، فنقول: إنّ المندوبات قسمان قسم تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب، وهذا هو الغالب فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة، أو الراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة، أو الراجحة حتى يكون أدنى المصالح يترتب عليه الثواب، ثم تترقى المصلحة، والندب، وتعظم رتبته حتى يكون أعلى رتب المندوبات.

تليه أدنى رتب الواجبات، وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها أدنى رتب المكروهات، ثم تترقى المفاسد، والكراهة في العظم حتى يكون أعلى رتب المكروهات يليه أدنى رتب المحرمات هذا هو القاعدة العامة، ثم أنه قد وجد في الشريعة مندوبات أفضل من الواجبات، وثوابها أعظم من ثواب الواجبات، وذلك يدل على أنّ مصالحها أعظم من مصالح الواجبات لأنّ الأصل في كثرة الثواب، وقلته كثرة المصالح، وقلتها ألا ترى إنّ ثواب التصدق بدينار أعظم من ثواب التصدق بدرهم لأنه أعظم مصلحة، وسد خلة الولي الصالح أعظم من سد خلة الفاسق الطالح لأنّ مصلحة بقاء الولي، والعالم في الوجود

وقتها المذكور ولا غرو في التخيير بين أمر راجح ومرجوح، وفاضل ومفضول كما في خصال الكفارة فإن العتق أرجحها لرجحان قيمة الرقبة على قيمة الكسوة، والإطعام في غالب العادة بل كما في رقبة قيمتها ألف ورقبة قيمتها مائة وكما في التخيير بين إطالة سجود الصلاة وتقصيره وذلك لا يحصى كثرة في الشريعة.

قال: (وكذلك الجمع بعرفة ترك فيه واجبان إلى منتهى قوله فنشرع في الجواب عنه فإنه من الأسئلة المشكلة)

قلت: ما قاله في ذلك صحيح لا بأس به.

قال: (فنقول أن المندوبات قسمان قسم تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب وهذا هو الغالب فإنّ أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة إلى قوله هذا هو القاعدة العامة)

تترقى المصلحة، والندب وتعظم رتبته حتى يكون أعلى رتب المندوبات تليه أدنى رتب الواجبات وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها أدنى رتب المكروهات، ثم تترقى المفاسد والكراهة في العظم حتى يكون أعلى رتب المكروهات يليه أدنى المحرمات، وقسم من المندوبات لا تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب، بل تارة يساوي الواجب في المصلحة، وتارة يفضله فيها فما ورد في الشريعة من تقديم المندوبات على الواجب كما هنا، فإنّ المندوب الذي هو أداء العشاء في جماعة بجمعها مع العشاء قدم على الواجب الذي هو أداؤها في وقتها يجب حمله على هذا القسم سواء أعلمنا أنّ مصلحة ذلك المندوب أعظم ثواباً من مصلحة ذلك الواجب، أو أنهما متساويان فيها، أو لم نعلم ذلك أما إذا علمنا أنّ مصلحته أكثر كما في المندوبات التي وجد في الشريعة أنها أعظم من الواجبات، وإنّ ثوابها أعظم من ثواب الواجبات فدلنا ذلك على أنّ مصالحها أعظم من مصالح الواجبات، فلا كلام كما إذا علمنا التساوي لأنّ لله تعالى أنْ يفضل

لنفسه، وللخلق أعظم من مصلحة الفاسق، وعلى هذا القانون هذه هي القاعدة العامة في غالب موارد الشريعة مع أنه قد وقع في الشريعة مواضع مستوية في المصلحة، وأحدها أكثر ثواباً كقراءة الفاتحة داخل الصلاة أكثر ثواباً من قراءتها خارج الصلاة لوجوبها داخل الصلاة، وشاة الزكاة الواجبة أعظم ثواباً من شاة صدقة التطوع مع مساواتها لنفسها، ودينار الزكاة أكثر ثواباً من دينار صدقة التطوع، وهو في الشريعة قليل، والله تعالى أنْ يفضل أحد المتساويين على الآخر بإرادته مع أنه يجوز أنْ يكون في أحد هذين المتساويين مصلحة لم يطلع عليها أحد بسبب قصد الوجوب فيه، أو وقوعه في حيز الواجب إذا ظهر إنّ كثرة الثواب تدل على كثرة المصلحة غالباً، أو مطلقاً، فاذكر من المندوبات التي فضلها الشرع على الواجبات سبع صور: الصورة الأولى إنظار المعسر بالدين واجب، وإبراؤه منه مندوب إليه، وهو أعظم أجراً من الإنظار لقوله تعالى: ﴿وأن تصدقوا خير لكم﴾ [البقرة: ٢] فجعله أفضل من الإنظار، وسبب ذلك أنّ مصلحته أعظم لاشتماله على الواجب الذي هو الإنظار، فمن أبرىء مما عليه فقد حصل له الإنظار، وهو عدم المطالبة في الحال.

قلت: ما قاله صحيح على تسليم أنّ الأوامر تتبع المصالح، والنواهي تتبع المفاسد، ولقائل أنْ يقول إنّ الأمر بالعكس وهو أنّ المصالح تتبع الأوامر والمفاسد تتبع النواهي أما في المصالح والمفاسد الأخروية، فلا خفاء به فإنّ المصالح هي المنافع، ولا منفعة أعظم من النعيم المقيم، والمفاسد هي المضار ولا ضرر أعظم من العذاب المقيم وأما في المصالح والمفاسد الدنيوية فعلى ذلك دلائل من الظواهر الشرعية كقوله تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ وكقوله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ وكقوله ﷺ: «من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»، إلى أمثال ذلك مما لا يكاد ينحصر وبالجملة فهذا الموضع محل نظر هذا إنْ كان يريد بالتبعية حصول هذه بعد حصول هذه وإنْ أراد بذلك أنّ الأوامر وردت لتحصل عند امتثالها المصالح. وأنّ النواهي وردت لترتفع عند امتثالها المفاسد فذلك صحيح.

قال: (ثم أنه قد وجد في الشريعة مندوبات أفضل من الواجبات وثوابها أعظم من ثواب الواجبات وذلك يدل على أن مصالحها أعظم من مصالح الواجبات)

أحد المتساويين على الآخر بإرادته على أنه يجوز أنْ يكون في أحد المتساويين مصلحة لم يطلع عليها أحد بسبب قصد الوجوب فيه، أو وقوعه في حيز الواجب، وأما إذا لم نعلم ذلك، فلأنا نستدل بالأثر على المؤثر ونقول ما قدم صاحب الشرع هذا المندوب على هذا الواجب إلاّ لكون مصلحته أعظم من مصلحة الواجب، وذلك لأنا استقرينا الشريعة، فوجدناها مصالح على وجه التفضل من الله تعالى، ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إذا سمعتم قراءة كتاب الله تعالى فاستمعوا، فإنه إنما يأمركم بخير وينهاكم عن شر هذا كلام الأصل ملخصاً إلاّ إنا نقول قوله إنّ أوامر الشرع تتبع المصالح ونواهيه تتبع المفاسد محل نظر، ولقائل أنْ يقول إنّ الأمر بالعكس وهو أنّ المصالح تتبع الأوامر، والمفاسد تتبع النواهي، أما في المصالح والمفاسد الأخروية فلا خفاء به، فإنّ المصالح هي المنافع، ولا منفعة أعظم من النعيم المقيم، والمفاسد هي المضار، ولا ضرر أعظم من العذاب المقيم، وأما في المصالح والمفاسد الدنيوية

(الصورة الثانية) صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع، وعشرين صلاة أي بسبع وعشرين مثوبة مثل مثوبة صلاة المنفرد كذلك خرجه مسلم في صحيحه، وهذه السبع والعشرون مثوبة هي مضافة لوصف صلاة الجماعة خاصة.

ألا ترى أنّ من صلى وحده، ثم صلى في جماعة حصلت له مع أنّ الإعادة في جماعة غير واجبة عليه فصار وصف الجماعة المندوب أكثر ثواباً من ثواب الصلاة الواجبة، وهو مندوب فضل واجباً، فدل ذلك على أنّ مصلحته عند الله تعالى أكثر من مصلحة الواجب.

(الصورة الثالثة) الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ خير من ألف صلاة في غيره بألف مثوبة مع أنّ الصلاة فيه غير واجبة فقد فضل المندوب الذي هو الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ الواجب الذي هو أصل الصلاة، وذلك يدل على أنّ الصلاة في هذا المكان أعظم مصلحة عند الله تعالى، وإنْ كنا لا نعلم ذلك.

(الصورة الرابعة) الصلاة في المسجد الحرام أفضل من ألف ومائة صلاة في غيره كما

قلت: ما قاله في ذلك ليس بمسلم ولا صحيح.

قال: (لأنّ الأصل في كثرة الثواب وقلته كثرة المصالح وقلتها ألا ترى أنّ ثواب التصدق بدينار أعظم من ثواب التصدق بدرهم لأنه أعظم مصلحة وسد خلة الولي الصالح أعظم من سد خلة الفاسق الطالح إلى قوله هذه هي القاعدة العامة في غالب موارد الشرع)

قلت: ما ذكره من أنّ ثواب التصديق بدينار أكثر ثواباً من التصدق بدرهم مسلم صحيح لكن على شرط الاستواء في حال المتصدق، والمتصدق عليه من كل وجه أما عند تفاوت حال المتصدق والمتصدق عليه فلا لما في قوله ﷺ: «سبق درهم مائة ألف» وقد تقدم الكلام فيه.

قال: (مع أنه قد وقع في الشريعة مواضع مستوية في المصالح واحدها أكثر ثواباً كقراءة الفاتحة داخل الصلاة إلى قوله إذا ظهر أن كثرة الثواب تدل على كثرة المصلحة غالباً أو مطلقاً فاذكر من المندوبات التي فضلها الشرع على الواجبات سبع صور)

قلت: ما قاله من استواء مصلحة فاتحة الكتاب داخل الصلاة، وخارجها غير مسلم ولم يأت على

فعلى ذلك دلائل من الظواهر الشرعية كقوله تعالى: ﴿إنَّ الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر﴾ [العنكبوت: ٢٩]، وكقوله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ [البقرة: ٢]، وكقوله ﷺ: «من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» إلى أمثال ذلك مما لا يكاد ينحصر نعم إنْ أراد بذلك أن الأوامر وردت لتحصل عند امتثالها المصالح، وأنَّ النواهي وردت لترتفع عند امتثالها المفاسد، فذلك صحيح وقوله: إنه وجد في الشريعة مندوبات أفضل من الواجبات، وثوابها أعظم من ثواب الواجبات فدلنا ذلك على أنَّ مصالحها أعظم من مصالح الواجبات، فليس بمسلم ولا صحيح، فإنَّ القاعدة أنَّ الواجب أعظم من المندوب بدليل الحديث المتقدم، ولا معارض له وما استدل به من قوله تعالى: ﴿وإن تصوموا خير لكم﴾ [البقرة: ٢]، نقول بموجبه، ولا يلزم منه مقصوده والمناسب للبناء على رعاية المصالح أنْ يكون الأعظم مصلحة بحيث يبلغ إلى حد مصالح الواجبات واجباً، والأدنى مصلحة مندوباً أما أنْ

خرجه الثقات ابن عبد البر، وغيره مع أنّ الصلاة فيه غير واجبة فقد فضل المندوب الواجب الذي هو أصل الصلاة من حيث هي صلاة.

(الصورة الخامسة) الصلاة في بيت المقدس بخمسمائة صلاة مع أنّ الصلاة فيه غير واجبة، فقد فضل المندوب الواجب الذي هو أصل الصلاة.

ذلك بحجة، وما قاله من أنّ الله تعالى أنْ يفضل أحد المتساويين على الآخر بإرادته صحيح، وكذلك ما قاله من أنه يجوز أنْ يكون في أحد هذين المتساويين مصلحة لم يطلع عليها أحد بسبب قصد الوجوب فيه، أو وقوعه في حيز الواجب.

قال: (الصورة الأولى إنظار المعسر بالدين واجب، وإبراؤه منه مندوب إليه إلى آخرها)

قلت: ما قاله في ذلك ليس بمسلم ولا بصحيح، بل الإنظار أعظم أجراً من جهة أنه واجب والقاعدة أنّ الواجب أعظم أجراً من المندوب بدليل الحديث المتقدم، ولا معارض له وما استدل به من قوله تعالى: ﴿وأن تصدقوا خير لكم﴾، نقول بموجبه ولا يلزم منه مقصوده وما قاله من أن مصلحة الإبراء أعظم لاشتماله على الواجب الذي هو الإنظار ليس بصحيح، لأنّ الانظار تأخير الطلب بالدين وهو مستلزم لطلب الدين بعد والإبراء إسقاط بالكلية وهو مستلزم لعدم طلبه بعد فكيف يصح أنْ يكون ما يستلزم عدم الطلب متضمناً لما يستلزم الطلب.

قال: (الصورة الثانية صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين صلاة إلى آخرها)

قلت: ليست الجماعة متفضلة عن الصلاة، بل الجماعة وصف للصلاة فضلت به على وصف الانفراد فصلاة المكلف إذا فعلها في جماعة وقعت واجبة، وإذا فعلها وحده وقعت كذلك غير أنه أحد الواجبين أعظم أجراً من الآخر، ولا ينكر مثل ذلك وأما أنْ يقال أنّ صلاة الظهر مثلاً إذا أوقعها المكلف في جماعة فكونها صلاة ظهر هو الواجب وكونها في جماعة هو المندوب فذلك ليس بصحيح بوجه لأنّ كونها في جماعة ليس منفصلاً من كونها ظهراً بل هي ظهر وهي في جماعة.

قال: (الصورة الثالثة الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ خير من ألف صلاة في غيره إلى آخرها)

قلت: إنْ كانت الصلاة التي تصلى في مسجد النبي ﷺ واجبة فهي تفضل تلك الصلاة بنفسها إذا صليت في غيره، وإنْ كانت نافلة فهي تفضل تلك الصلاة بنفسها إذا صليت في غيره.

قال: (الصورة الرابعة الصلاة في المسجد الحرام إلى آخرها)

قلت: الكلام في هذه الصورة كالكلام في التي قبلها.

قال: (الصورة الخامسة الصلاة في بيت المقدس إلى آخرها)

قلت: وهذه الكلام فيها أيضاً كالكلام فيما قبلها وحقيقته أنّ إيقاع الصلاة في مكان ما ليس غير

يكون الأعظم مصلحة مندوباً والأدنى مصلحة واجباً، فليس بمناسب لرعاية المصالح بوجه، وما مثل به من الصور السبع على أنه من تلك المندوبات، فلا يصح شيء منه. أما الصورة الأولى، فإنّ الأعظم فيها أجراً إنما هو أنظار المعسر بالدين من جهة أنه واجب لا كما قال من أنّ الأعظم أجراً هو براؤه منه من جهة اشتماله على الواجب الذي هو الأنظار إذ كيف يصح أنْ يكون الإبراء الذي هو إسقاط الطلب

(الصورة السادسة) روي أنّ صلاة بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك مع أنّ وصف السواك مندوب إليه ليس بواجب، فقد فضل المندوب الواجب الذي هو أصل الصلاة، ويؤكد ذلك قوله عليه السلام في الحديث الآخر: «لولا إنْ أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» قال بعض العلماء هذا يدل على أنّ مصلحته تصلح للإيجاب، ولكن ترك الإيجاب رفقاً بالعباد.

الصلاة حتى يصح أنْ يقال أنّ إيقاعها في ذلك المكان مندوب وهي في نفسها واجبة، ولكن إيقاع الصلاة في المكان هو نفس الصلاة وتوهم الانفصال أوجب الغلط في مثل هذه الصورة.

قال: (الصورة السادسة روى أن صلاة بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك إلى آخر الصورة)

قلت: ما قاله من أنّ وصف السواك مندوب صحيح، ولكن جعل الشارع الصلاة مع السواك بسبعين صلاة بغير سواك أي فيها ثواب سبعين صلاة بدون سواك فالسواك وإنْ كان مندوباً سبب في تضعيف ثواب الواجب ولا يلزم من ذلك أنّ هذا المندوب خير من أصل الصلاة لأجل كونه سبباً في تضعيف ثوابها وبيان ذلك أنّ نص الشارع لا يقتضي أنَّ هذا التضعيف ثواب للسواك وإنما يقتضي أنّ التضعيف ثواب للصلاة المصاحبة للسواك وما ذهب إليه من أنّ المندوب الذي هو السواك خير من أصل الصلاة لا دليل عليه من الحديث ولا من غيره.

قال: (الصورة السابعة الخشوع في الصلاة مندوب إليه لا يأثم تاركه فهو غير واجب مع أنه ورد في الصحيح قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا نودي للصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها وعليكم السكينة والوقار فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا وروي وما فاتكم فاقضوا»).

قال بعض العلماء: (إنما أمر بعدم الإفراط في السعي لأنه إذا قدم على الصلاة عقيب شدة السعي يكون عنده انبهار وقلق يمنعه من الخشوع اللائق بالصلاة فأمره عليه السلام بالسكينة والوقار، واجتناب ما يؤدي إلى فوات الخشوع وإنْ فاتته الجمعة والجماعات إلى قوله في الحديث ولا يزال يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه الحديث).

قلت: لا يتعين ما قاله ذلك العالم من كون عدم السكينة موجباً لعدم الخشوع سبباً للأمر بالسكينة حتى يلزم عن ذلك ترك الواجب الذي هو صلاة الجمعة للمندوب الذي هو الخشوع، بل لقائل أنْ يقول إنّ الأمر بالسكينة إنما كان لأنّ ضدها المنهي عنه الذي هو شدة السعي شاغل للبال مناف للحضور الذي هو شرط في صحة الصلاة بحسب الوسع فإذا كانت شدة السعي من كسبه فعدم الحضور المسبب عن الشغل بآثار شدة السعي من الانبهار والقلق من كسبه فليس في الحديث على هذا الوجه ما يدل على تقديم مندوب ولا تفضيله على واجب، بل فيه النهي عن التسبب إلى الإخلال

بالكلية، ومستلزم لعدم طلبه بعد متضمناً للأنظار الذي هو تأخير الطلب بالدين، ومستلزم لطلبه بعد وأما الصورة الثانية فلأنّ صلاة المكلف نحو الظهر إذا فعلها في جماعة وقعت واجبة، وإذا فعلها وحده وقعت كذلك، فليس فيها إلا أنّ أحد الواجبين أعظم أجراً من الآخر وكونها في جماعة ليس منفصلاً من كونها ظهراً حتى يصح أنه هو المندوب، بل هي ظهر، وهي في جماعة، وأما الصورة الثالثة والرابعة والخامسة فلأنّ الصلاة في مسجد الرسول ﷺ، أو في المسجد الحرام، أو في بيت المقدس إنْ كانت واجبة، فهي

(الصورة السابعة) الخشوع في الصلاة مندوب إليه لا يأثم تاركه، فهو غير واجب مع أنه قد ورد في الصحيح قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا نودي للصلاة فلا تأتوها، وأنتم تسعون، وأتوها، وعليكم السكينة، والوقار، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا» وروي: «وما فاتكم فاقضوا» قال بعض العلماء: إنَّما أمر بعدم الإفراط في السعي لأنه إذا قدم على الصلاة عقيب شدة السعي يكون عند انبهار، وقلق يمنعه من الخشوع اللائق بالصلاة، فأمره عليه السلام بالسكينة، والوقار، واجتناب ما يؤدي إلى فوات الخشوع، وأنْ فاتته الجمعة،

بشرط الواجب مع أنّ منافاة القلق والانبهار للخشوع ليس بالأمر الواضح، وإنْ ثبتت المنافاة بينهما فإنما ذلك عن منافاة الحضور إذ الحضور شرط في الخشوع والله أعلم.

قال: (إذا تقرر هذا وظهر أنّ بعض المندوبات قد تفضل الواجبات في المصلحة إلى قوله طرد القاعدة الشرع في رعاية المصالح)

قلت: لم يتقرر ما قال ولا أقام عليه حجة ولا يصح بناء على قاعدة رعاية المصالح فإنه إذا كانت المصلحة في أمر ما أعظم منها في أمر آخر وبلغ إلى حد مصالح الواجبات فالذي يناسب رعاية المصالح أنْ يكون الأعظم مصلحة على الوجه المذكور واجباً، والأدنى مصلحة مندوباً أما أنْ يكون الأعظم مصلحة مندوباً، ويكون الأدنى مصلحة واجباً، فليس بمناسب لرعاية المصالح بوجه.

قال: (ولما وردت السنة الصحيحة بالجمع بين الصلاتين وقدم فيه المندوب الذي هو وصف الجماعة على الواجب الذي هو الوقت قلنا هذا المندوب أعظم مصلحة من ذلك الواجب إلى آخر ما قاله في هذا الفرق)

قلت: لم يقدم المندوب على الواجب ولا يصح على قاعدة مراعاة المصالح أن يكون أعظم مصلحة من الواجب والله أعلم.

تفضل على نفسها إذا صليت في غيره، وإنْ كانت نافلة فهي تفضل على نفسها إذا صليت في غيره، فليس في هذه الصورة إلاّ أنّ أحد الواجبين أو أحد المندوبان أعظم من الآخر، وأما الصورة السادسة، فلأنّ ما روى من أنّ صلاة بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك لا يقتضي أنّ هذا التضعيف ثواب السواك الذي هو مندوب، وإنما يقتضي أنّ التضعيف ثواب الصلاة المصاحبة للسواك، فلا دليل لا من الحديث ولا من غيره على أنّ المندوب الذي هو السواك خير من أصل الصلاة. وأما الصورة السابعة، فلأنّ قوله ﷺ كما في الصحيح: «إذا نودي للصلاة، فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها وعليكم السكينة والوقار فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا»، وروي وما فاتكم فاقضوا ليس فيه ما يدل على تقديم مندوب، وتفضيله على واجب إلاّ على احتمال أنّ الأمر بالسكينة والوقار واجتناب الإفراط في السعي الذي يكون عند المكلف عقيبة انبهار وقلق يمنعه من الخشوع اللائق بالصلاة، وإنْ فاتته الجمعة والجماعات وأما على احتمال أنّ الأمر بالسكينة إنما كان لأنّ ضده المنهي عنه الذي هو شدة السعي شاغل للبال مناف للحضور الذي هو شرط في صحة الصلاة بحسب الوسع، فيكون عدم الحضور من كسبه لكونه مسبباً عما هو من كسبه الذي هو الشغل بآثار شدة السعي من الانبهار والقلق، فليس فيه ما يدل على ذلك، بل فيه النهي عن التسبب إلى الإخلال بشرط الواجب، ولا دلالة مع الاحتمال الأول أنّ منافاة القلق والانبهار للخشوع ليس بالأمر الواضح إذ ثبوتها بينهما إنما هو عن

والجماعات، وذلك يدل على أنّ مصلحة الخشوع أعظم من مصلحة وصف الجمعة، والجماعات مع أنّ الجمعة واجبة، فقد فضل المندوب الواجب في هذه الصورة، فهي على خلاف القاعدة العامة التي تقدم تقريرها التي شهد لها الحديث في قوله تعالى: ﴿ما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه﴾ الحديث إذا تقرر هذا وظهر أنّ بعض المندوبات قد تفضل الواجبات في المصلحة، فنقول: إنا حيث قلنا إنّ الواجب يقدم على المندوب، والمندوب لا يقدم على الواجب حيث كانت مصلحة الواجب أعظم من مصلحة المندوب، أما إذا كانت مصلحة المندوب أعظم ثواباً فإنا تقدم المندوب على الواجب كما تقدم في الخشوع، وغيره، فإذا وجدنا الشرع قدم مندوباً على واجب، فإن علمنا أنّ مصلحة ذلك المندوب أكثر، فلا كلام حينئذ، وإنْ لم نعلمها استدللنا بالأثر على المؤثر، وقلنا: ما قدم صاحب الشرع هذا المندوب على هذا الواجب إلا لمصلحة، ومصلحته أعظم من مصلحة الواجب لإنا استقرينا الشرائع فوجدناها مصالح على وجه التفضل من الله تعالى، ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إذا سمعتم قراءة كتاب الله تعالى فاستمعوا، فإنه إنما يأمركم بخير، وينهاكم عن شر، فحيث لم نعلم ذلك قلنا: هو كذلك طرد القاعدة الشرع في رعاية المصالح، ولما وردت السنة الصحيحة بالجمع بين الصلاتين، وقدم فيه المندوب الذي هو وصف الجماعة على الواجب الذي هو الوقت، قلنا: هذا المندوب أعظم مصلحة من ذلك الواجب، أو مساو للواجب، فخير الشرع بينهما، وجعل له اختيار أحدهما، فاندفع السؤال حينئذ.

(الفرق السادس والثمانون بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه، والعقاب وبين قاعدة ما يقل الثواب فيه، والعقاب)

اعلم أنّ الأصل في كثرة الثواب، وقلته، وكثرة العقاب، وقلته أنْ يتبعا كثرة المصلحة

قال:

(الفرق السادس والثمانون بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه والعقاب، وبين قاعدة ما يقل الثواب فيه والعقاب اعلم أنّ الأصل في كثرة الثواب وقلته وكثرة العقاب وقلته أنْ يتبعا كثرة المصلحة في الفعل، وقلتها كتفضيل التصدق بالدينار على التصدق بالدرهم إلى قوله وهذا هو غالب الشريعة)

منافاة الحضور الذي هو شرط في الخشوع فافهم أفاده ابن الشاط والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السادس والثمانون بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه والعقاب، وبين قاعدة ما يقل الثواب فيه والعقاب)

يكثر الثواب أو العقاب غالباً في أحد فعلين وقعت المساواة بينهما من كل وجه فيما عدا المصلحة

في الفعل، وقلتها كتفضيل التصدق بالدينار على التصدق بالدرهم، وإنقاذ الغريق من بني آدم مع إنقاذ الغريق من الحيوان البهيمي، واثم الأذية في الأعراض، والنفوس أعظم من الأذية في الأموال وهذا هو غالب الشريعة، وقد يستوي الفعلان في المصلحة، والمفسدة من كل وجه، ويوجب الله تعالى أحدهما دون الآخر كتكبيرة الإحرام مع غيرها من التكبيرات، وسجدة التلاوة مع سجدة الصلاة وسجدة النافلة مع سجدة الفريضة، وكذلك الركوع فيهما، بل قد تترك هذه القاعدة، وتعكس بأنْ يصير الأقل أكثر ثواباً كتفضيل القصر على الإتمام مع اشتمال الإتمام على مزيد الخشوع والإجلال، وأنواع التقرب، وكتفضيل

قلت: إنْ أراد أنّ ذلك أمر يدرك بالعقل، ويلزم فيه فليس ما قاله بصحيح، فإنْ ترتب الثواب والعقاب على الأعمال لا مجال للعقل فيه فإنه من باب وقوع أحد الجائزين وإن أراد أنّ ذلك أمر يدرك شرعاً، ويلزم فيه فما قاله صحيح لكن ليس ذلك على الإطلاق، بل ذلك إذا وقعت المساواة من كل وجه ولم يقل التفاوت إلا في المصلحة خاصة.

قال: **(وقد يستوي الفعلان في المصلحة والمفسدة من كل وجه ويوجب الله تعالى أحدهما دون الآخر كتكبيرة الإحرام مع غيرها من التكبيرات وسجدة التلاوة مع سجدة الصلاة وسجدة النافلة مع سجدة الفريضة وكذلك الركوع فيهما)** **قلت**: ما قاله لا يصح على قاعدة مراعاة المصالح، وأنها إذا بلغت إلى حدها في الكثيرة لزم الوجوب وإذا لم تبلغ فلا بد من الثواب وعلى ذلك يلزم إذا تساوت أنْ يلزم الوجوب في المتساويين إن بلغت مصلحتهما إلى رتبة الواجبات، أو الندب فيهما إنْ لم تبلغ إلى تلك الرتبة وما أورده من الأمثلة لا نسلم فيها المساواة[1] لم يأت على دعوة المساواة فيها بحجة غير ما سبق إلى الوهم بذلك بسبب المساواة في الصورة والمقدار وذلك لا دليل فيه.

خاصة أو المفسدة خاصة على حسب ما يدرك فيه شرعاً من كثرة المصلحة، أو المفسدة مثلاً ثواب التصدق بدينار أكثر من ثواب التصدق بدرهم لأنّ مصلحة الدينار أعظم من مصلحة الدرهم عند استواء حال المتصدق والمتصدق عليه من كل وجه أما عند تفاوت حال المتصدق والمتصدق عليه، فلا لقوله ﷺ: «سبق درهم مائة ألف وسد خلة الولي الصالح أعظم من سد خلة الفاسق الطالح» لأنّ مصلحة بقاء الولي والعالم في الوجود لنفسه وللخلق أعظم من مصلحة بقاء الفاسق، وإنقاذ الغريق من بني آدم لعظيم مصلحة بقائه أعظم من إنقاذ الغريق من الحيوان البهيمي، وإثم الأذية في الأعراض والنفوس لعظم مفسدتها أعظم من إثم الأذية في الأموال، وعلى هذا القانون في غالب الشريعة وقد يكثر الثواب أو العقاب في أحد الفعلين المذكورين على خلاف هذا القانون بأن يصير الأقل مفسدة أكثر عقاباً والأقل مصلحة أكثر ثواباً كتفضيل القصر على الإتمام مع اشتمال الإتمام على مزيد الخشوع، والإجلال وأنواع التقرب، وكتفضيل الصبح على سائر الصلوات عندنا بناء على أنها الصلاة الوسطى، وكتفضيل العصر على رأي أبي حنيفة بناء على أنها الصلاة الوسطى مع تقصير القراءة فيها بالنسبة إلى الظهر، وكتفضيل ركعة الوتر على ركعتي الفجر، ومن ذلك ما ورد في الحديث الصحيح أنّ النبي ﷺ قال: «من قتل الوزغة في الضربة الأولى فله مائة حسنة،

---

(١) (لعل الأصل إذ لم).

الصبح على سائر الصلوات عندنا بناء على أنها الصلاة الوسطى، وكتفضيل العصر على رأي أبي حنيفة مع تقصير القراءة فيها بالنسبة إلى الظهر وكتفصيل ركعة الوتر على ركعتي الفجر، ومن ذلك ما ورد في الحديث الصحيح أنّ النبي عليه السلام قال: «من قتل الوزغة في الضربة الأولى فله مائة حسنة، ومن قتلها في الثانية فله سبعون حسنة» فكلما كثر الفعل كان الثواب أقل، وسبب ذلك أنّ تكرار الفعل، والضربات في القتل يدل على قلة اهتمام الفاعل بأمر صاحب الشرع إذا لو قوي عزمه، واشتدت حميته لقتلها في الضربة الأولى، فإنه حيوان لطيف لا يحتاج إلى كثرة متونة في الضرب، فحيث لم يقتلها في الضربة الأولى دل ذلك على ضعف عزمه، فلذلك ينقص أجره عن المائة إلى السبعين، والأصل هو ما تقدم أنّ قاعدة كثرة الثواب كثرة الفعل، وقاعدة قلة الثواب قلة الفعل، فإن كثرة الأفعال في القربات تستلزم كثرة المصالح غالباً، ولله تعالى أنْ يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا راد لحكمه ولا معقب لصنعه.

قال: (بل قد تترك هذه القاعدة وتعكس بأن يصير الأقل أكثر ثواباً كتفضيل القصر على الإتمام مع اشتمال الإتمام على مزيد الخضوع والإجلال وأنواع التقرب وكتفضيل الصبح على سائر الصلوات عندنا بناء على أنها الصلاة الوسطى وكتفضيل العصر على رأي أبي حنيفة مع تقصير القراءة فيها بالنسبة إلى الظهر وكتفضيل ركعة الوتر على ركعتي الفجر إلى آخر الفرق)

قلت: قد اعترف بأنها قاعدة غير مطردة وإنّ الأمر في ذلك إلى الله تعالى يفضل ما شاء عل ما شاء، وهذا هو الصحيح لا ما سواه والله أعلم.

ومن قتلها في الثانية فله سبعون حسنة» فدل على أنه كلما كثر الفعل كان الثواب أقل، وما ذلك إلاّ لأنه لما لم يقتلها في الضربة الأولى، وهي حيوان لطيف لا يحتاج إلى كثرة متونة في الضرب دل على ضعف عزمه، وقلة اهتمامه بأمر صاحب الشرع فنقص أجره عن المائة إلى السبعين، وإنْ كثر فعله على خلاف القاعدة إذ لله تعالى أن يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد لا راد لحكمه ولا معقب لصنعه قلت، ومن ذلك أيضاً ما ذهب إليه الإمام مالك بن أنس رحمه الله تعالى من تفضيل المدينة على مكة إذ لا معنى لتفضيل مكةَ عليها عند غيره من الأئمة، إلاّ أنّ ثواب العمل في مكة أكثر من ثواب العمل فيها وقد قال مالك أنّ أسباب التفضيل لا تنحصر في مزيد المضاعفة، فالصلوات الخمس بمنى عند التوجه لعرفة أفضل منها بمسجد مكة، وإنْ انتفت عنها المضاعفة فافهم، قال ابن الشاط ما حاصله، ولم يثبت في الشريعة ما يصلح أنْ يكون دليلاً على تفضيل الله تعالى أحد الفعلين المتساويين في المصلحة على الآخر، وقاعدة مراعاة المصالح وأنها إذا بلغت إلى حدها في الكثرة لزم الوجوب، وإذا لم تبلغ فلا بد من الثواب والندب تقتضي لزوم الوجوب في المتساويين معاً إنْ بلغت مصلحتهما إلى رتبة الواجبات، أو الندب فيهما معاً إنْ لم تبلغ مصلحتهما إلى تلك الرتبة، فوجب حمل المتساويين في المصلحة حينئذ على ما تقتضيه هذه القاعدة فتأمل والله أعلم.

(الفرق السابع والثمانون بين قاعدة ما يثبت في الذمم، وبين قاعدة ما لا يثبت فيها)

اعلم أن المعينات المشخصات في الخارج المرئية بالحس لا تثبت في الذمم، ولذلك أنّ من اشترى سلعة معينة فاستحقت انفسخ العقد، ولو ورد العقد على ما في الذمة كما في السلم، فأعطاه ذلك، وعينه فظهر ذلك المعين مستحقاً رجع إلى غيره لأنه تبين أنْ ما في الذمة لم يخرج منها، وكذلك إذا استأجر دابة معينة للحمل، أو غيره، فاستحقت، أو ماتت انفسخ العقد، ولو استأجر منه حمل هذا المتاع من غير تعيين دابة، و على أنْ يركبه إلى مكة من غير تعيين مركوب معين، فعين له لجميع ذلك دابة للحمل، أو لركوبه، فعطبت، أو استحقت رجع، فطالبه بغيرها لأنّ المعقود عليه غير معين بل في الذمة، فيجب عليه الخروج منه بكل معين شاء، ويظهر أثر ذلك في قاعدة أخرى، فإن المطلوب متى كان في

قال:

(الفرق السابع والثمانون بين قاعدة ما يثبت في الذمم وبين قاعدة ما لا يثبت فيها إلى قوله فيقبل ما لا يتعين منها البدل، والمعين لا يقبل البدل والجمع بينهما محال)

قلت: ما قاله في ذلك صحيح ما عدا قوله، بل يتعلق الحكم فيه بالأمور الكلية والأجناس المشتركة فإنه إنْ أراد أنّ الحكم يتعلق بالأمور الكلية من حيث هي كلية فليس ذلك بصحيح وإن أراد أنّ الحكم يتعلق بالأمور الكلية أي بواحد غير معين منها فذلك صحيح وقد سبق التنبيه على مثل هذا.

قال: **(وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين يظهر أثره في المعاملات والصلوات والزكوات فلا ينتقل**

(الفرق السابع والثمانون بين قاعدة ما يثبت في الذمم، وبين قاعدة ما لا يثبت فيها)

الذي لا يثبت في الذمم هو المعينات المشخصات في الخارج المرئية بالحس، والذي يثبت فيها هو ما عداها، ويظهر أثر ذلك في المعاملات، وفي الصلوات والزكوات، أما في المعاملات ففي قاعدتين:

(إحداهما) قاعدة الاستحقاق أو الموت لما وقع العقد عليه يوجب في المعين انفساخ للعقد، وفي غير المعين لا يوجبه، فإذا اشترى سلعة معينة فاستحقت انفسخ العقد، أو ما في الذمة كما في السلم فأعطاه ذلك وعينه، ثم استحق لم ينفسخ العقد، بل يرجع إلى غير ما استحق لأنه تبين أنّ ما في الذمة لم يخرج منها، وإذا استأجر دابة معينة للحمل أو غيره كالركوب، فاستحقت أو ماتت انفسخ العقد أو غير معينة لذلك فعطبت، أو استحقت لم ينفسخ العقد، بل يطالبه بغيرها لأنّ المعقود عليه غير معين، بل في الذمة فيجب الخروج منه بكل معين شاء.

(القاعدة الثانية) قاعدة التخيير في تسليم المعقود عليه وعدمه فمتى كان في الذمة كان لمن هو عليه أن يتخير بين الأمثال ويعطي أي مثل شاء، ومتى كان معيناً من تلك الأمثال لم يكن له الانتقال عنه إلى غيره

الذمة، فإن لمن هو عليه أنْ يتخير بين الأمثال، ويعطى أي مثل شاء، ولو عقد على معين من تلك الأمثال لم يكن له الانتقال عنه إلى غيره، فلو اكتال رطل زيت من خابية وعقد عليه لم يكن له أنْ يعطي غيره من الخابية، وكذلك إذا فرق صبرته صيعاناً فعقد على صاع منها بعينه لم يكن له الانتقال عنه إلى غيره من تلك الأمثال، ولو كان في الذمة لكان له الخروج عنه بأي مثل شاء من تلك الأمثال، فهذا أيضاً يوضح لك أنّ المعينات لا تثبت في الذمم وأنّ ما في الذمم لا يكون معيناً، بل يتعلق الحكم فيه بالأمور الكلية، والأجناس المشتركة، فيقبل ما لا يتعين منها البدل، والمعين لا يقبل البدل، والجمع بينهما محال، وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين يظهر أثره في المعاملات، والصلوات، والزكوات، فلا ينتقل الأداء إلى الذمة إلا إذا خرج وقته لأنه معين بوقته، والقضاء ليس له وقت معين يتعين حده بخروجه، فهو في الذمة، والقاعدة أنّ من شرط الانتقال إلى الذمة تعذر المعين كالزكاة مثلاً ما دامت معينة بوجود نصابها لا تكون في الذمة فإذا تلف النصاب بعذر لا يضمن

الأداء إلى الذمة إلا إذا خرج وقته لأنه معين بوقته والقضاء ليس له وقت معين يتعين حده بخروجه فهو في الذمة)

قلت: ما قاله هنا ليس بصحيح فإنه لا فرق بين الأداء والقضاء في كون كل واحد منهما في الذمة فإنّ الأفعال لا تتعين إلا بالوقوع، وكل فعل لم يقع لا يصح أنْ يكون معيناً، وما قاله من أنّ الفعل الموقت معين بوقته لا يفيده المقصود فإنه وإنْ كان معيناً بوقته أي وقته معين فهو غير معين بمكانه، وسائر أحواله.

قال: (والقاعدة أن من شرط الانتقال إلى الذمة تعذر المعين كالزكاة مثلاً ما دامت معينة بوجود نصابها لا تكون في الذمة فإذا تلف النصاب بعذر لا يضمن نصيب الفقراء ولا ينتقل الواجب إلى الذمة

فلو اكتال رطل زيت من خابية، وعقد عليه لم يكن له أنْ يعطي غيره من الخابية، وإذا فرق صبرته صيعاناً فعقد على صاع منها بعينه لم يكن له الانتقال عنه إلى غيره من تلك الأمثال، وأما إذا عقد على صاع غير معين من جنس هذه الصبرة، أو على رطل غير معين من جنس هذا الزيت، فإنّ المعقود عليه لعدم تعينه يكون في الذمة فله الخروج عنه بأي مثل شاء من تلك الأمثال، وبالجملة فالمعينات لا تثبت في الذمم، وما في الذمم لا يكون معيناً بل يتعلق الحكم فيه بواحد غير معين من الأمور الكلية والأجناس المشتركة، فيقبل ما لا يتعين منها البدل والمعين لا يقبل البدل، والجمع بينهما محال. وأما في الصلوات والزكوات ففي قاعدة أنّ من شرط الانتقال إلى الذمة تعذر المعين، والصلاة من حيث أنها فعل لا تعين لها ما لم تقع فكل من أداء الصلوات التي لم تقع مع بقاء وقتها، وقضاء الصلوات التي لم تقع مع خروج وقتها يكون في الذمة إذ لا يصح في الفعل الذي لم يقع، وإنْ تعيّن بتعين وقته أنْ يكون معيناً لأنّ تعينه بتعين وقته لا يقتضي جعله معيناً بمكانه، وسائر أحواله والزكاة من حيث أنها حق واجب في المال المعين لا تكون إلا حقاً معيناً بمعنى أنه جزء لمعين، فلا تكون في الذمة ما وجد نصا بها فإذا تلف بعذر لم ينتقل الحق الواجب لتعينه إلى الذمة، فلا يضمن مالك النصاب حينئذ نصيب الفقراء، وإذا تلف بغير عذر ترتب الحق الواجب

نصيب الفقراء، ولا ينتقل الواجب إلى الذمة، وكذلك الصلاة إذا تعذر فيها الأداء بخروج وقتها لعذر لا يجب القضاء وأنْ خرج لغير عذر ترتبت في الذمة ووجب القضاء، ولا يعتبر في القضاء التمكن من الإيقاع أول الوقت خلافاً للشافعي رحمه الله كما لا يعتبر في ضمان الزكاة تأخر الجائحة عن الزرع، أو الثمرة بعد زمن الوجوب، وكما لو باع صاعاً من صبرة وتمكن من كيلها، ثم تلفت الصبرة من غير البائع، فإنه لا يخاطب بالتوفية من جهة أخرى، ولا ينتقل الصاع للذمة، ولذلك أجمعنا في المسافر يقيم، والمقيم يسافر على اعتبار آخر الوقت، وهذا الفرق قد خالفناه أيها المالكية في صورتين إحداهما في النقدين عندنا لا يتعين بالتعيين، وإنما تقع المعاملة بهما على الذمم، وإنْ عينت إلا أنْ تختص بأمر يتعلق به الغرض كشبهة في أحدهما، أو سكة رائجة دون النقد الآخر، ولو غصب غاصب ديناراً معيناً، فله أنْ يعطي غيره مثله في المحل، ويمنع ربه من أخذ ذلك المعين المغضوب.

وعلل ذلك أصحابنا بأنّ خصوصات الدنانير، والدراهم لا تتعلق بها الأغراض، فسقط

وكذلك الصلاة إذا تعذر فيها الأداء بخروج وقتها لعذر لا يجب القضاء وإن خرج لغير عذر ترتبت في الذمة ووجب القضاء)

قلت: تسويته بين الصلاة والزكاة ليست بصحيحة فإنّ الزكاة حق واجب في المال المعين فالحق متعين بمعنى أنه جزء لمعين، وأما الصلاة فليست كذلك فإنها فعل، والأفعال لا تعين لها ما لم تقع.

قال: (ولا يعتبر في القضاء التمكن من الإيقاع أول الوقت خلافاً للشافعي رحمه الله كما لا يعتبر في ضمان الزكاة تأخر الجائحة عن الزرع، أو الثمرة إلى قوله: ولذلك أجمعنا في المسافر يقيم والمقيم يسافر على اعتبار الوقت، قال: وهذا الفرق قد خالفناه أيها المالكية في صورتين إحداها في النقدين عندنا لا يتعين بالتعيين، وإنما تقع المعاملة بهما على الذمم وإن عينت إلا أنْ تختص بأمر يتعلق به

في الذمة، فيضمن مالك النصاب حينئذ نصيب الفقراء ولا يعتبر في الضمان تأخر الجائحة عن زمن الوجوب في الزرع أو الثمر مثلاً فافهم والله أعلم.

(وصل) هذا الفرق غير مطرد عند المالكية، بل خالفوه في صورتين: الصورة الأولى قولهم لا يتعين النقدان بالتعيين وإنما تقع المعاملة بهما على الذمم، وإنْ عينت النقود إلاّ أن تختص بأمر يتعلق به الغرض كشبهة في أحدهما أو سكة رائجة دون النقد الآخر وإنه إذا غصب غاصب ديناراً معيناً فله أنْ يعطي غيره مثله في المحل، ويمنع ربه من أخذ ذلك المعين المغصوب معللين بأنّ خصوصات الدنانير والدراهم لا تتعلق بها الأغراض، فسقط اعتبارها في نظر الشرع إذ لا يعتبر صاحب الشرع إلاّ ما فيه نظر صحيح ويرد عليه سؤالان: أحدهما أنه يلزمه أنْ لا تكون أعيان الدراهم والدنانير مملوكة أيضاً إذ لو كانت الخصوصات مملوكة لكان لصاحب المعين المطالبة بملكه، وأخذه المعين من الغاصب والمشتري، واللازم باطل لأنهم يقولون إنّ للغاصب المنع من المعين وكذلك المشتري في العقود، وإذا لم تملك أعيان الدنانير والدراهم عندهم لم يكن المملوك إلاّ الجنس الكلي والجنس الكلي لا يصح أن يملك أما على قول نافيه فظاهر، وأما على قول مثبتيه فلأنه ذهني صرف والذهني الصرف لا يتأتى ملكه، فيلزم على هذا القول أنّ من ملك

اعتبارها في نظر الشرع، فإنّ صاحب الشرع إنما يعتبر ما فيه نظر صحيح، ولزمهم على ذلك سؤالان أحدهما يلزم أنّ أعيان الدنانير، والدراهم لا تملك أيضاً لأجل أنّ للغاصب المنع من المعين، وكذلك المشتري في العقود، ولو كانت الخصوصات مملوكة لكان لصاحب المعين المطالبة بملكه، وأخذه المعين من الغاصب، والمشتري، فلا يكون المملوك عندهم إلا الجنس الكلي دون الشخصي، ومتى شخص من الجنس شيء لا يملك خصوصه البتة، وهو أمر شنيع، وثانيهما إنا اتفقنا على أنّ الصيعان المستوية، والأرطال المستوية من الزيت تملك أعيانها، وإنما تعين بالتعيين مع أنّ الأغراض مستوية في تلك الأفراد، فهي نقض كبير عليهم ولهم.

(الجواب عن الأول) بالتزامه والشناعة لا عبرة بها من غير دليل شرعي، وقد تمسكوا بدليل صحيح، وهو أنّ الشرع لا يعتبر ما لا غرض فيه، وهذا كلام حق.

(وعن الثاني) الفرق بين النقدين، وغيرهما، فإنهما وسائل لتحصيل الأغراض من السلع، والمقاصد إنما هي السلع، وإذا كانت السلع مقاصد، وقعت المشاحنة من تعييناتها بخلاف الوسائل اجتمع فيها أمران أحدهما أنها وسائل، والثاني عدم تعلق الأغراض بخلاف المقاصد فيها حيثية واحدة، فظهر الفرق، واندفع النقض.

الغرض كشبهة في أحدهما، أو سكة رائجة دون النقد الآخر إلى قوله فظهر الفرق واندفع النقض)

ديناراً أو غيره من النقود أما أنْ نقطع بأنه لم يملك شيئاً عند من ينفي الأجناس، أو يقع الشك في أنه ملكه، أو لم يملكه عند من يشك في الأجناس وهذا كله خروج عن المعقول، ولا شك في شناعته، فلا وجه لالتزامه وعدم الالتفات لشناعته، وكيف يسوغ لعاقل التزام ما لا يصح، ولا يعقل قاله ابن الشاط قلت وأنت خبير بأنه على ما حققه الجلال الدواني وغيره من المحققين من أنّ الجنس قد يعتبر لا بشرط شيء من تشخص أو كلية، فيتحقق في أفراده وهو الحق كما مرّ التنبيه عليه لا يظهر أنه يلزم على هذا القول أنّ من ملك ديناراً أو غيره من النقود لم يملك شيئاً، أو يقع الشك في ملكه وعدمه، بل إنما يلزم عليه أنه مالك للجنس المتحقق في فرد ما فتأمل بانصاف السؤال الثاني أنهم وافقوا الجمهور على أنّ الصيعان المستوية من الصبرة والأرطال المستوية من الزيت تملك أعيانها، وإنما تعين بالتعين مع أنّ الأغراض مستوية في تلك الأفراد استواءها في أعيان النقود وقول الأصل أنّ الصيعان والأرطال المستوية وسائل لتحصيل الأغراض من السلع والمقاصد إنما هي السلع فتقع المشاحنة من تعييناتها من حيث أنها مقاصد والسلع، وإنْ لم تتعلق الأغراض بأفرادها كأعيان النقود إلاّ أنّ أعيان النقود تفارقها في أنها وسائل لتحصيل الأغراض من السلع، فاجتمع فيها أمران كونها وسائل، وعدم تعلق الأغراض بخلاف السلع، فلم يوجد فيها إلاّ الثاني فقط قال ابن الشاط إنه فرق لا أثر له لاحتمال أنْ يكون لصاحب ذلك المعين غرض فيه، فإنْ لم يكن ذلك الغرض من الأغراض المعتادة، فالصحيح تعين النقدين بالتعيين، ولزوم رد المغصوب منهما بعينه إلاّ أنْ يفوت فيلزم البدل والله أعلم فتأمل الصورة الثانية قول ابن القاسم لا يجوز لمن

(الصورة الثانية) التي خالف فيها المالكية الفرق إذا كان له على رجل دين فأخذ منه ما يتأخر قبضه كدار يسكنها، أو ثمرة يتأخر جذاذها، أو عبد يستخدمه، ونحو ذلك قال ابن القاسم: لا يجوز ذلك لأنه فسخ دين في دين لأنّ هذه الأمور لما كانت يتأخر قبضها أشبهت الدين، وفيها مفسدة الدين من جهة أنّ فيها المطالبة، وقال أشهب: يجوز ذلك، وليس هذا فسخ دين في دين، بل دين معين في معين، وعلى هذا المذهب يطرد الفرق إنما مخالفته في القول الأول.

(الفرق الثامن والثمانون بين قاعدة وجود السبب الشرعي سالماً عن المعارض من غير تخيير، فيترتب عليه مسببه، وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالماً عن المعارض مع التخيير فلا يترتب عليه مسببه ولم يميز أحدهما عن الآخر إلا بالتخيير، وعدمه مع اشتراكهما في الوجود، والسلامة عن المعارض)

قلت: السؤالان واردان والجواب عنهما ليس بصحيح أما الأول فلا خفاء ببطلانه، وكيف يسوغ لعاقل التزام ما لا يصح ولا يعقل وما يشك أحد في أنّ من ملك ديناراً ملك عينه وكيف يصح أنْ يملك الجنس الكلي، وهو ذهني عند مثبتيه، ثم على قول نافيه يلزم أنّ من ملك ديناراً لم يملك عينه ولا جنسه لبطلان القول به فيلزم أنّ من ملك ديناراً، أو غيره من النقود لم يملك شيئاً على هذا القول أو يقع الشك في أنه ملكه، أو لم يملكه عند من يشك في الأجناس وهذا كله خروج عن المعقول لا شك فيه، وأما الثاني فلا أثر للفرق لاحتمال أن يكون لصاحب ذلك المعين غرض فيه فإنْ لم يكن ذلك الغرض من الأغراض المعتادة فالصحيح تعين النقدين بالتعيين ولزوم رد المغصوب منهما بعينه إلا أن يفوت فيلزم البدل والله أعلم.

له دين على رجل أنْ يأخذ منه ما يتأخر قبضه كدار يسكنها أو ثمرة يتأخر جذاذها، أو عبد يستخدمه ونحو ذلك لأنه فسخ دين في دين لأنّ هذه الأمور لما كانت يتأخر قبضها أشبهت الدين وفيها مفسدة الدين من جهة أنّ فيها المطالبة ففيه مخالفة لما في هذا الفرق من أنّ المعين لا يكون في الذمة، فلا يكون ديناً، وأما على قول أشهب يجوز ذلك، وليس هذا فسخ دين في دين، بل دين معين في معين، فلا مخالفة فمن هنا جرى عمل الشيخ على الأجهوري على قول أشهب، فكانت له حانوت ساكن فيها مجلد الكتب، وكان إذ ترتب له أجرة في ذمته يستأجره بها على تجليد كتبه ويقول هذا على قول أشهب وصححه المتأخرون، وأفتى به ابن رشد كما في حاشية الصاوي على شرح أقرب المسالك والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثامن والثمانون بين قاعدة وجود السبب الشرعي سالماً عن المعارض من غير تخيير فيترتب عليه مسببه، وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالماً عن المعارض مع التخيير، فلا يترتب عليه مسببه، ولم يميز أحدهما عن الآخر إلاّ بالتخيير وعدمه مع اشتراكهما في الوجود والسلامة عن المعارض)

وذلك أنّ أجزاء الوقت كالذي بين الزوال إلى آخر القامة إنما يجب منها لأداء الظهر جزء واحد فقط،

وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين فيه صعوبة، وغموض، ويظهر لك الغموض، والصعوبة بما ورد على المالكية لما خالفوا الشافعية، فقالوا: المعتبر من الأوقات في الصلوات، أواخرها دون أوائلها فإنْ وجد العذر المسقط للصلاة آخر الوقت سقطت الصلاة التي لم تكن فعلت قبل طريان العذر ولا عبرة بما وجد من الوقت في أوله، أو وسطه سالماً من العذر، وكذلك إذا ذهب العذر آخر الوقت فطهرت الحائض حينئذ، وجبت الصلاة، ولا عبرة بوجود العذر أول الوقت، أو وسطه، والشافعية سلموا القسم الثاني، وإنما نازعوا في الأول فقالوا: أجمعتم معنا على أنّ الوجوب في الصلاة وجوب موسع متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء القامة، وإذا وجد أول الوقت فقد وجد القدر المشترك في ضمنه، وهو متعلق الوجوب، وسببه، فإذا لم يكن عذر في أول الوقت كالحيض، وغيره، وقد وجد السبب الموجب للصلاة أول الوقت سالماً عن المعارض، فيترتب عليه الوجوب، فإذا حاضت بعد ذلك حاضت بعد ترتب الوجوب عليها، فتقضي بعد زوال العذر، وانقضاء مدة الحيض، وأنتم إذا قلتم: لا يجب عليها بذلك شيء، بل إنما يعتبر آخر الوقت في طريان العذر، وزواله، فهذا من مالك رحمه الله يقتضي أنه يعتقد أنّ الوجوب متعلق بآخر

قال: (الصورة الثانية التي خالف فيها المالكية الفرق إذا كان له على رجل دين فأخذ منه ما يتأخر

فإذا تصرفت المرأة في ضياع ما عدا الآخر منها بالإتلاف، ثم طرأ عليها عذر الحيض في ذلك الجزء الآخر قام وجود ذلك العذر فيه مقام وجوده في جميع أجزاء الوقت فكما أنْ وجوده في جميعها يسقط الصلاة كذلك وجوده في الجزء الآخر يسقطها إذ من حجة المرأة أنْ تقول إنَّ تسلطي على أول الوقت بالتخيير بين أجزاء القامة في إيقاع الصلاة ينفي عني وجوب الصلاة، فإني جعل لي أنْ أؤخر وأعين مطلق جزء من القدر المشترك بين أجزاء القامة في الجزء الأخير فلما عينته تلف بالحيض، وما سر ذلك إلاّ التخيير هنا بخلاف رؤية الهلال، فإنه سبب لوجوب الصوم يترتب عليه إذا وجد سالماً عن المعارض الوجوب بلا تخيير فمن هنا يظهر قول المالكية المعتبر من الأوقات في الصلوات أواخرها دون أوائلها، فإنْ وجد العذر المسقط للصلاة آخر الوقت سقطت الصلاة التي لم تكن فعلت قبل طريان العذر ولا عبرة بما وجد من الوقت في أوله أو وسطه سالماً من العذر، وكذلك إذا ذهب العذر آخر الوقت، فطهرت الحائض حينئذ وجبت الصلاة ولا عبرة بوجود العذر أول الوقت، أو وسطه ويسقط ما أورده الشافعية عليهم حيث وافقوهم في الشق الثاني وخالفوهم في الشق الأول، وقالوا إنكم معاشر المالكية أجمعتم معنا على أنّ الوجوب في الصلاة وجوب موسع متعلق بمطلق جزء من القدر المشترك بين أجزاء القامة، وإذا وجد أول الوقت فقد وجد القدر المشترك في ضمنه، وهو متعلق الوجوب وسببه، فإذا لم يكن عذر في أول الوقت كالحيض وغيره، وقد وجد السبب الموجب للصلاة أول الوقت سالماً عن المعارض فيترتب عليه الوجوب، فإذا حاضت بعد ذلك حاضت بعد ترتب الوجوب عليها فتقضي بعد زوال العذر وانقضاء مدة الحيض، وأنتم إذا قلتم لا يجب عليها بذلك شيء، بل إنما يعتبر آخر الوقت في طريان العذر وزواله، فهذا من مالك رحمه الله يقتضي أنه يعتقد أنّ الوجوب متعلق بآخر الوقت كما قاله الحنفية مع أنّ المالكية لا تساعد على ذلك، فيكون مذهب مالك من جهة عدم اعتبار السبب الموجب السالم عن المعارض، وعدم جريه على

الوقت كما قاله الحنفية والمالكية: لا تساعد على ذلك فيبقى مذهب مالك مشكلاً جداً.

أما مذهب الشافعية في اعتبار السبب الموجب السالم عن المعارض، فهو القياس، وجرى على أصله في الواجب الموسع.

أما مالك فلا، والجواب عن هذا السؤال مبني على معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين، وذلك أنّ السبب السالم عن المعارض إذا لم يكن فيه تخيير هو الذي يلزم فيه ما قاله الشافعي: أما مع التخيير، فلا لسبب ما نذكره من الفروق ونوضحه بذكر نظائر من الشريعة أحدها أنه إذا باع صاعاً من صبرة، فله بيع بقية الصيعان وبقيتها من غير المشتري، فلو فعل ذلك، وبقي صاع، وتلف بآفة سماوية انفسخ العقد، ولم ينقل الصاع للذمة كما لو تلفت الصبرة كلها بآفة سماوية، والسبب في ذلك أنّ العقد تعلق بالقدر المشترك بين صيعان الصبرة، وهو مطلق الصاع، فتصرف بمقتضى التخيير فيما عدا الصاع الواحد وأتت الجائحة على ذلك الصاع، فكان التخيير في غيره مع أنّ الآفة فيه كالآفة في الجميع كذلك أجزاء الوقت كالصيعان يجب منها واحد فقط، فإذا تصرفت المرأة في ضياع ما عدا الآخر منها بالإتلاف، ثم طرأ العذر في آخرها قام ذلك مقام وجود العذر في جميعها، ولو وجد العذر في جميعها سقطت الصلاة، وكذلك إذا وجد ما يقوم مقامه ومن التخيير مع العذر في الأخير، وبالتخيير حصل الفرق بين سبب الوجوب الذي هو القدر المشترك بين أجزاء

قبضه كدار يسكنها، أو ثمرة يتأخر جذاذها أو عبد يستخدمه ونحو ذلك قال ابن القاسم: لا يجوز

أصله في الواجب الموسع مشكلاً جداً، ومذهب الشافعية من جهة اعتبار السبب الموجب السالم عن المعارض والجري على أصله في الواجب الموسع سالماً عن الأشكال، وبيان سقوطه أنا لا نسلم أنّ مالكاً لم يعتبر السبب الموجب السالم عن المعارض، وخالف أصله في الواجب الموسع إذ ليس كل ذلك سبب كذلك يترتب عليه مسببه، بل إنما يترتب عليه مسببه حيث كان من غير تخيير كرؤية الهلال أما حيث كان مع التخيير كما هنا، فلا يترتب عليه مسببه إلاّ إذا تعين الجزء الأخير من بين أجزاء القدر المشترك المخير فيها بفوات ما عداه، فالفرق في الشرع واقع بين وجود السبب سالماً عن المعارض مع عدم التخيير بين أفراده، فيترتب عليه مسببه لتحقق شرط الترتب الذي هو عدم التخيير كما قلناه في رؤية الهلال وغيره، وبين وجوده مع التخيير، فلا يترتب عليه مسببه لعدم تحقق شرط الترتب الذي هو عدم التخيير كما قلناه في أوقات الصلوات، وله نظائر في الشريعة الحنيفية السمحة، أحدها إذا باع صاعاً واحداً من صبرة، فتصرف بمقتضى التخيير فيما عدا الصاع الواحد ببيع من غير مشتري الصاع أو نحوه، وتلف الصاع الباقي بآفة سماوية انفسخ العقد، ولم ينقل الصاع للذمة كما لو تلفت الصبرة كلها بآفة سماوية ضرورة أنّ العقد لما تعلق بمطلق صاع من القدرْ المشترك بين صيعان الصبرة، وكان له أنْ يتصرف بمقتضى التخيير فيما عدا الصاع الواحد كانت الآفة في الصاع الواحد حينئذ كالآفة في الجميع إذ من حجة البائع أنْ يقول إنّ تسلطي بالتخيير بين صيعان الصبرة في توقيته ينفي عني العدوان فيما تعديت فيه، فلا أضمن والسر

القامة، فإذا وجد أولاً سالماً عن المعارض، فأتلفه المكلف بالضياع لا يضمن الصلاة، وبين رؤية الهلال، فإنه سبب للوجوب، فإذا وجد سالماً عن المعارض ترتب عليه الوجوب، والسر في ذلك التخيير، وعدمه، ولولا التخيير لكان للمتشري في الصيعان أنْ يقول: العقد اقتضى مطلق الصاع، وقد وجد في صاع من الصيمان التي تعديت عليها أيها البائع، ومن تعدى على المبيع ضمنه، فيلزمك أيها البائع الضمان، ولما كان من حجته أنْ يقول: إنّ تسلطي بالتخيير بين صيعان الصبرة في توفيته ينفي عني العدوان فيما تعديت فيه، فلا أضمن كان للمرأة أيضاً أنْ تقول إنّ تسلطي على أول الوقت بالتخيير بين أجزاء القامة في إيقاع الصلاة ينفي عني وجوب الصلاة فإني جعل لي أنّ أؤخر، وأعين المشترك في الجزء الأخير، فلما عينته تلف بالحيض كما تلف الصاع بالآفة، وما سر ذلك إلا التخيير، وثانيها لو وجب عليه عتق رقبة في الكفارة، وعنده رقاب فله أن يتصرف فيما عدا الواحد بالعتق، وغيره فإذا فعل ذلك، ولم يبق إلا رقبه ماتت، أو تعيبت سقط عنه الأمر بالعتق، وجاز له الانتقال إلى الصيام، ولا نقول تعينت عليه رقبة، وثبتت في ذمته لا بد منها، بل يسقط التكليف بالرقبة بالكلية، فيكون التخيير مع الآفة السماوية في الأخير يقوم مقام حصول الآفة في جميع الرقاب ابتداء، وثالثها لو كان له عدة ثياب للسترة في الصلاة، فله أنْ يتصرف فيما عدا الواحد منها، فإذا وهب، أو باع وخلى واحداً منها فطرأت عليه الآفة المانعة له من أنْ يصلي فيه صلى عرياناً من غير إثم، ويسقط التكليف بالكلية، فظهر بذلك

ذلك لأنه فسخ دين في دين لأنّ هذه الأمور لما كانت يتأخر قبضها أشبهت الدين وفيها مفسدة الدين

في ذلك هو التخيير إذ لولا التخيير لكان للمشتري أن يقول العقد اقتضى مطلق الصاع، وقد وجد في صاع من الصيعان التي تعديت عليها أيها البائع، ومن تعدى على المبيع ضمنه، فيلزمك أيها البائع الضمان وثانيها إذا وجب عليه عتق رقبة في الكفارة، وعنده رقاب فله أن يتصرف بالعتق وغيره فيما عدا الواحد، فإذا تصرف ولم يبق إلاّ رقبة فماتت أو تعينت سقط عنه الأمر بالعتق، وجاز له الانتقال إلى الصيام ضرورة أنّ التصرف بالتخيير مع الآفة السماوية في الأخير يقوم مقام حصول الآفة في جميع الرقاب ابتداء، فلذا لم نقل تتعين عليه رقبة لابدَّ منها تثبت في ذمته. وثالثها إذا كان له عدة ثياب للسترة في الصلاة فله أنْ يتصرف بهبة، أو بيع أو نحوهما فيما عدا واحداً منها، فإذا تصرف وأبقى واحداً فطرأ عليه الآفة المانعة له من أنْ يصلي فيه صلى عرياناً من غير إثم، ويسقط التكليف بالكلية ضرورة أنّ التصرف بالتخيير مع العذر في الأخير يقوم مقام العذر في الجميع. ورابعها إذا كان عنده قدر كفايته من الماء لطهارته مراراً فله هبة ما عدا كفايته من القدر المشترك بين تلك المقادير فإذا وهبه وأبقى كفايته منه فتلف ما أبقاه سقط التكليف بالوضوء بالكلية من غير إثم، وقام التصرف بالتخيير مع الآفة في الأخير مقام حصول العذر في الجميع في عدم الإثم وسقوط التكليف. وخامسها إذا كان عنده صاعان فأكثر من الطعام لزكاة الفطر فله التصرف ببيع أو هبة فيما عدا الصاع الواحد، فإذا باعه أو وهبه وترك صاعاً واحداً، فلم يتمكن من إخراجه حتى تلف من غير سبب من قبله سقط عنه زكاة الفطر إذا قلنا إنّ وجوبها موسع من غروب

أنّ التصرف بالتخيير مع العذر في الأخير يقوم مقام العذر في الجميع، فكذلك آخر الوقت ورابعها لو كان عنده قدر كفايته من الماء لطهارته مراراً، فالواجب عليه القدر المشترك بين تلك المقادير.

كما تقدم أنّ الواجب القدر المشترك بين الثياب، والرقاب فله هبة ما عدا كفايته، فإذا تصرف فيه بالهبة بمقتضى التخيير، ثم تلف الماء الآخر الذي استبقاه سقط التكليف بالوضوء بالكلية من غير إثم، وقام التصرف بالتخيير مع الآفة في الأخير مقام حصول العذر في الجميع في عدم الإثم وسقوط التكليف.

كذلك ههنا يقوم التصرف في الأوقات الأول بالتخيير مع حصول العذر في الأخير مقام حصول العذر في جميعها، وخامسها لو كان عنده صاعان من الطعام لزكاة الفطر، فإنّ الواجب عليه القدر المشترك بينهما، وهو مطلق الصاع، وهو مخير بينهما، فله التصرف فيما عدا الصاع الواحد فإذا باعه، أو وهبه، وترك صاعاً واحداً، فلم يتمكن من إخراجه حتى تلف من غير سبب من قبله، فإنه تسقط عنه زكاة الفطر إذا قلنا: بأنها تجب وجوباً موسعاً من غروب الشمس من رمضان إلى غروبها من يوم الفطر، وأشبه من جاءه وقت الوجوب، وليس عنده طعام البتة، وبالجملة، فإذا استقريت الشريعة تجد فيها صوراً كثيرة.

الخطاب فيها متعلق بالقدر المشترك بين أفراد ذلك الجنس، ويقوم التخيير بين تلك الأفراد، والتصرف في البعض بالإتلاف بمقتضى التخيير في الجميع مقام التلف في الجميع، فكذلك صورة النزاع، فعلم بهذه النظائر أنّ الفرق في الشرع واقع بين وجود السبب سالماً عن المعارض مع التخيير، وبين وجوده مع عدم التخيير، فلا يعتقد أنّ سبب الوجوب متى وجد سالماً عن المعارض ترتب عليه الوجوب، بل ذلك مشروط بعدم التخيير

من جهة أنّ فيها المطالبة، وقال أشهب: يجوز ذلك وليس هذا فسخ دين في دين، بل دين معين في معين وعلى هذا المذهب يطرد الفرق إنما مخالفته في القول الأول)

قلت: ما قاله صحيح وكذا ما قاله في الفرق بعده.

الشمس من رمضان إلى غروبها من يوم الفطر، وصار بمنزلة من جاءه وقت الوجوب، وليس عنده طعام البتة وبالجملة فالتصرف بالتخيير بين أفراد الجنس مع الآفة في الأخير كما يقوم مقام حصول العذر في الجميع في هذه النظائر ونحوها من الصور الكثيرة التي نجدها في الشريعة إذا استقريتها كذلك يقوم تفويت غير الجزء الأخير من أجزاء القامة مثلاً بمقتضى التخيير مع حصول العذر كالحيض في الجزء الأخير مقام حصول العذر في جميع الأجزاء إذ كما أنه لا فرق بين قيام المعارض في جميع صور السبب، وبين قيامه في بعض صوره إذا كان التخيير في البعض الآخر في جميع صور هذه النظائر ونحوها، مما هو كثير في الشريعة كذلك لا فرق بينهما في صورة النزاع، فتأمل هذا الفرق فهو دقيق وهو عمدة المذهب في هذه المواضع والله سبحانه وتعالى أعلم.

بين أفراده كما قلناه في رؤية الهلال، وغيره، وظهر أنه لا فرق بين قيام المعارض في جميع صور السبب، وبين قيامه في بعض صوره إذا كان التخيير في البعض الآخر، فتأمل هذا الفرق فهو دقيق، وهو عمدة المذهب في هذه المواضع.

(الفرق التاسع والثمانون بين قاعدة استلزام إيجاب المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه، وبين قاعدة الأمر الأول لا يوجب القضاء وإنْ كان الفعل في القضاء جزء الوقت الأول، والجزء الآخر خصوص الوقت)

هاتان القاعدتان ملتبستان جداً بسبب أنّ الأمر بالعبادة في وقت معين أمر بالعبادة،

قال:

(الفرق التاسع والثمانون بين قاعدة استلزام إيجاب المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه، وبين قاعدة الأمر الأول لا يوجب القضاء، وإنْ كان الفعل في القضاء جزء الواجب الأول، والجزء الآخر خصوص الوقت هاتان القاعدتان ملتبستان جداً بسبب أنّ الأمر بالعبادة في وقت معين أمر بالعبادة، وبكونها في وقت معين، وهو أمر بمجموع الفعل، وتخصيصه بالزمان فإذا ذهب أحد الجزأين وهو تخصيصه بعين ذلك الزمان ينبغي أنْ يبقى الفعل واجباً بالأمر الأول لأنّ القاعدة أن إيجاب المركب يقتضي إيجاب مفرداته)

قلت: ما قاله من استلزام إيجاب المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه إن أراد أن إيجاب المجموع

(الفرق التاسع والثمانون بين قاعدة استلزام إيجاب المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه، وبين قاعدة الأمر الأول لا يوجب القضاء وإنْ كان الفعل في القضاء جزء الوقت الأول، والجزء الآخر خصوص الوقت)

قال الأصل إنهما وإنْ اشتركتا في أنّ الأمر مركب فيهما بسبب أنّ الأمر بالعبادة في وقت معين أمر بالعبادة، وبكونها في وقت معين وهو أمر بمجموع الفعل وتخصيصه بالزمان إلاّ أنه يفرق بينهما بأن تخصيص صاحب الشرع بعض الأوقات بأفعال معينة دون بقية الأوقات لما كان يقتضي اختصاص ذلك الوقت المعين بمصلحة، وكان الأصل عدم مصلحة الفعل في غير الوقت الذي عين له كان لفظ تخصيصه دالاً على عدم مصلحة ذلك الفعل في غيره، فلا تفعل تلك العبادة البتة، فإنْ ورد الأمر بالقضاء دل الأمر الثاني على أنّ ما بعد ذلك الوقت مما يقارب الوقت الأول في مصلحة الوجوب، وإنْ لم يصل إلى مثل مصلحته إذ لو وصل إليها لسوى بينهما في الأمر الأول، وحيث لم يسو بينهما دل ذلك على التفاوت بينهما، وبنى هذا الفرق على أمرين الأمر الأول أنّ المراد بقاعدة استلزام إيجاب المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه هو أنّ إيجاب المجموع يستلزم إيجاب كل جزء مطلقاً كان مجموعاً مع غيره أو غير مجموع، فإذا كان الأمر بالعبادة في وقت معين أمراً بالعبادة وبكونها في وقت معين، وذهب الجزء الثاني وهو تخصيصه

وبكونها في وقت معين، وهو أمر بمجموع الفعل، وتخصيصه بالزمان، فإذا ذهب أحد الجزأين، وهو تخصيصه بعين ذلك الزمان ينبغي أنْ يبقى الفعل واجباً بالأمر الأول لأنَّ القاعدة أنَّ إيجاب المركب يقتضي إيجاب مفرداته فلا بد من الفرق بين هذه القاعدة، وقاعدة أنَّ الأمر الأول لا يقتضي القضاء، فإنه المشهور من مذهب العلماء، وسر الفرق بين القاعدتين بعد اشتراكهما في أنَّ الأمر مركب فيهما أنَّ تخصيص صاحب الشرع بعض الأوقات بأفعال معينة دون بقية الأوقات يقتضي اختصاص ذلك الوقت المعين بمصلحة لا توجد في غير ذلك الوقت، ولولا ذلك لكان الفعل عاماً في جميع الأوقات، ولا بد لما بعد الزوال من معنى لاحظه صاحب الشرع لم يكن موجوداً قبل الزوال طرداً لقاعدة صاحب الشرع في رعاية المصالح، وهكذا كل أمر تعبدي معناه أنَّ فيه معنى لم نعلمه لا أنه ليس فيه معنى وإذا كانت الأوقات المعينة إنما خصصت بالعبادة لأجل مصالح فيها دون

يستلزم إيجاب كل واحد من الأجزاء مجموعاً مع غيره منها، فذلك صحيح وإنْ أراد أنَّ إيجاب المجموع يستلزم إيجاب كل جزء مطلقاً مجموعاً مع غيره وغير مجموع فذلك غير مسلم وغير صحيح، وما قاله من أنَّ الأمر بالعبادة في وقت معين أمر بالعبادة، وبكونها في وقت معين وأنه إذا ذهب أحد الجزأين، وهو تخصيصه بعين ذلك الزمان يبقى الفعل واجباً ليس بصحيح فإنَّ الفعل المعين زمانه لا يصح انفكاكه عن ذلك الزمان ومتى قدر انفكاكه عنه فليس هو ذلك الفعل، وليس الزمان بالنسبة إلى الفعل الموقع فيه كالركعة الأولى مع الثانية في تصور انفكاك إحدى الركعتين من الأخرى عن صلاة الصبح مثلاً، مع أنه إذا فعلت ركعة منفردة لا تكون جزءاً من صلاة الصبح أصلاً، وإنما تكون جزءاً منها إذا فعلت مع أخرى بشرط استيفاء شروط صلاة الصبح من نية وغيرها وبالجملة في كلامه هذا في هذا الفرق ضروب من الفساد لا يفوه بمثلها محصل.

بعين ذلك الزمان يبقى الفعل واجباً، الأمر الثاني إطراد قاعدة صاحب الشرع في رعاية المصالح لوجوب رعايتها عقلاً في كل فعل ولو تعبدياً، ومعنى كونه تعبدياً أنَّ فيه معنى لم نعلمه لا أنه ليس فيه معنى، وقال وقاعدة أنَّ الأمر الأول لا يقتضي القضاء، بل القضاء إنما يجب بأمر جديد هو القول المشهور من مذهب العلماء الملاحظين هذا الفرق بين القاعدتين والقول بأنَّ القضاء بالأمر الأول قول من لاحظ التسوية والمشترك بين القاعدتين هذا خلاصة كلامه.

قال ابن الشاط، وفي كلامه هذا في هذا الفرق ضروب من الفساد لا يفوه بمثلها محصل. فالضرب الأول أنه لا يصح أن يراد بالقاعدة الأولى أنَّ إيجاب المجموع يستلزم إيجاب كل جزء مطلقاً، بل إنما يصح أن يراد بها أنَّ إيجاب المجموع يستلزم إيجاب كل واحد من الأجزاء مجموعاً مع غيره منها. الضرب الثاني أنَّ الفعل المعين زمانه لا يصح انفكاكه عن ذلك الزمان، ومتى قدر انفكاكه عنه فليس هو ذلك الفعل كما أنه ليس هو ذلك الزمان بالنسبة إلى الفعل الموقع فيه ألا ترى أنه إذا فعلت ركعة مفردة من صلاة الصبح مثلاً لا تكون جزءاً من صلاة الصبح أصلاً وإنما تكون جزءاً منها إذ فعلت مع أخرى بشرط استيفاء شروط صلاة الصبح من نية وغيرها. الضرب الثالث أنه لا يصح إطراد قاعدة صاحب الشرع في رعاية المصالح

غيرها كان مقتضي هذا الدليل أنْ لا يشرع الفعل في غيرها لعدم المصلحة في غير ذلك الوقت لأنّ الأمر الأول دل بالالتزام على عدم المصلحة بدليل التخصيص فإذا لم يوجد أمر

قال: (فلا بد من الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة أن الأمر الأول لا يقتضي القضاء فأنه المشهور من مذهب العلماء)

قلت: لا يحتاج إلى الفرق في مثل هذه الأمور فإنه شيء لا يلتبس على محصل ويحق إن كان المشهور من مذهب العلماء.

قال: (وسر الفرق بين القاعدتين بعد اشتراكهما في أنّ الأمر مركب فيهما إنّ تخصيص صاحب الشرع بعض الأوقات بأفعال معينة دون بقية الأوقات يقتضي اختصاص ذلك الوقت المعين بمصلحة لا توجد في غيره ولولا ذلك لكان الفعل عاماً في جميع الأوقات ولا بد لما بعد الزوال من معنى لاحظه صاحب الشرع لم يكن موجوداً قبل الزوال طرداً لقاعدة صاحب الشرع في رعاية المصالح، وهكذا كل أمر تعبدي معناه أنّ فيه معنى لم نعلمه لا إنه ليس فيه معنى)

قلت: رعاية المصالح ليست واجبة عقلاً، فيجوز عقلاً شرع أمر ما لغير مصلحة فيه إلا ما يترتب عليه من الثواب، فإنْ أراد بالمصالح المنافع على الإطلاق دنيوية كانت أو أخرية فذلك صحيح وإنْ أراد

بمعنى المنافع الدنيوية خاصة لأنّ رعايتها بهذا المعنى من مجوزات العقل لا من موجباته والدلائل الشرعية القطعية وإنْ دلت على رعاية مصالح أمور كثيرة من المأمورات والمنهيات، إلاّ أنها لم تدل على رعايتها في جميع المأمورات والمنهيات إذ لا نعلم قاطعاً في ذلك، وليست رعاية الشارع المصالح بحكم منه شرعي فيكفي فيه الظن، بل ذلك أمر وجودي لا بدّ فيه من القطع وبالجملة، فيجوز عقلاً شرع أمر ما لغير مصلحة فيه إلاّ ما يترتب عليه من الثواب، فلا يصح أنْ تكون قاعدة رعاية المصالح مطردة إلاّ إذا أريد بالمصالح المنافع على الإطلاق دنيوية أو أخروية فافهم. الضرب الرابع أنّ قوله في الفرق أن تخصيص الشارع بعض الأوقات بأفعال معينة من حيث أنه يقتضي اختصاص ذلك الوقت المعين بمصلحة والأصل عدم وجودها في غيره يدل لفظ تخصيص ذلك الوقت على عدم مصلحة ذلك الفعل في غيره، وقوله فيه فإنْ ورد الأمر بالقضاء دل الأمر الثاني الخ ليس بصحيحين إلاّ على تسليم دعوى عموم رعاية المصالح، وقد علمت أنه لم يثبت ذلك بقاطع. الضرب الخامس أنّ من قال القضاء بأمر جديد لم يلاحظ ذلك الفرق، بل لاحظ أنّ الأمر الموقت لا يقتضي القضاء، فلا بدّ في شرع القضاء من أمر جديد، وإنّ من قال القضاء بالأمر الأول لا يقول إنه من مقتضاه لفظاً، بل يقول إنه من مقتضاه قياساً على الحقوق المترتبة في الذمم كلام ابن الشاط، وفي جمع الجوامع مع شرح المحلى مسألة قال أبو بكر الرازي من الحنفية وعبدالجبار من المعتزلة الأمر بشيء مؤقت يستلزم القضاء له إذا لم يفعل في وقته لإشعار الأمر بطلب استدراكه أي الفعل إنْ لم يقع في وقته لأنّ القصد منه الفعل أي مطلقاً سواء كان في الوقت، أو خارجه وقال الأكثر القضاء بأمر جديد كالأمر في حديث الصحيحين من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها، وفي حديث مسلم، إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها، والقصد من الأمر الأول الفعل في الوقت لا مطلقاً وشرح ذلك أنه لا خفاء في إنا إذا تعقلنا صوماً مخصوصاً، وقلنا صم صوم يوم الخميس فقد تعقلنا أمرين، وتلفظنا بلفظين وأما أنّ المأمور به هو هذان الأمران، أو شيء واحد يصدقان

دال على القضاء قلنا: الأصل عدم مصلحة الفعل في غير الوقت الذي عين له ومع الأصل لفظ التخصيص يدل على عدمه، فلا تفعل تلك العبادة البتة، فإنْ ورد الأمر بالقضاء دل الأمر الثاني على أنّ ما بعد ذلك الوقت مما يقارب الوقت الأول في مصلحة الوجوب وإنْ

بها المنافع الدنيوية خاصة فذلك من مجوزات العقل لا من موجباته، وقد دلت الدلائل الشرعية القطعية على رعاية مصالح أمور كثيرة من المأمورات والمنهيات، فأما رعايتها في جميع المأمورات والمنهيات، فلا أعلم قاطعاً في ذلك وليست رعاية الشارع المصالح بحكم منه شرعي فيكفي فيه الظن، بل ذلك أمر وجودي لا بد فيه من القطع قال: **(وإذا كانت الأوقات المعينة إنما خصصت بالعبادات لأجل مصالح فيها دون غيرها كان مقتضى هذا الدليل أنْ لا يشرع الفعل في غيرها لعدم المصلحة في غير ذلك الوقت لأنّ الأمر الأول دال بالالتزام على عدم المصلحة بدليل التخصيص)**

قلت: ما قاله هنا ليس بمسلم لعدم القاطع في رعاية المصالح في كل تعبدي.

قال: (فإذا لم يوجد أمر دال على القضاء قلنا الأصل عدم مصلحة الفعل في غير الوقت الذي عين له ومع الأصل لفظ التخصيص يدل على عدمه فلا تفعل تلك العبادة البتة)

قلت: ما قاله هنا مبني على دعواه عموم رعاية المصالح ولم يثبت ذلك بقاطع، فما قاله ليس بصحيح،

عليه ويعبر عنه باللفظ المركب منهما مثل صوم يوم الخميس، فمختلف فيه فمن ذهب إلى الأول جعل القضاء بالأمر الأول لأنّ المأمور به شيئان، فإنْ انتفى أحدهما بقي الآخر، ومن ذهب إلى الثاني جعل القضاء بأمر جديد لأنه ليس في الوجود شيء واحد، فإذا انتفى سقط المأمور به، ثم اختلافهم في هذا الأصل، وهو أنّ المطلق والقيد بحسب الوجود شيئان أو شيء واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى اختلاف في أصل آخر، وهو أنْ تركب الماهية من الجنس، والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو مجرد العقل، فإن قلنا بالأول كان المطلق والقيد شيئين لأنهما بمنزلة الجنس، والفصل، وإنْ قلنا بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئاً واحداً كذا ذكره المحقق التفتازاني في حاشية العضد، وحاصل ما أشار إليه المحلي بقوله، والقصد من الأمر الأول الخ من رد قول الأول لأنّ القصد منه الفعل إنا سلمنا أنّ الكون في الوقت به كمال الفعل لأنه مصلحة له لكن لا نسلم بقاء الوجوب مع النقص لأنه إنما يبقى إذا انفرد به الطلب، وليس كذلك، بل المطلوب شيء واحد، وقد انتفى بانتفاء جزئه أفاده الشربيني، قال العطار: ولم يذكر المحلي هذا الاستدلال قصداً، بل على سبيل التبع والتتمة للاستدلال بالحديثين المذكورين الدالين على أنّ القضاء بأمر جديد فلا يقال إنّ هذا الاستدلال بمجرده لا يستلزم القضاء بأمر جديد قلت: ومنه يعلم أمور. الأمر الأول: الفرق بين القاعدتين بما يندفع عنه جميع ما أورده ابن الشاط من ضروب الفساد، وهو أنّ القاعدة الأولى من استلزام المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه مبنية كقول الرازي وعبدالجبار بأنّ الأمر الأول يوجب القضاء على أنّ المطلق والقيد بحسب الوجود الخارجي شيئان متمايزان تمايز الجنس والفصل بحسب الخارج على القول به، والقاعدة الثانية من أنّ الأمر الأول لا يوجب القضاء مبنية علي أن المطلق والقيد شيء واحد يصدق عليه المعنيان ويتميزان فيه تميز الجنس والفصل بمجرد العقل على القول به، ويكون سر هذا الفرق هو ما ذكره الأصل. الأمر الثاني: اندفاع الضرب الأول عن كلام الأصل إذ لا يتجه عدم صحة قاعدة أنّ إيجاب المجموع يستلزم إيجاب كل جزء مطلقاً إلاّ إذا قلنا ببنائها على أنّ المطلق

لم يصل إلى مثل مصلحته إذ لو وصل إليها لسوى بينهما في الأمر الأول وحيث لم يسو بينهما دل ذلك على التفاوت بينهما، فمن لاحظ هذا الفرق بين القاعدتين.

قال القضاء: إنما يجب بأمر جديد ومن لاحظ التسوية، والمشترك بينهما قال القضاء بالأمر الأول فتأمل ذلك.

(الفرق التسعون بين قاعدة أسباب الصلوات، وشروطها يجب الفحص عنها، وتفقدها وقاعدة أسباب الزكاة لا يجب الفحص عنها)

قال: (فإنْ ورد الأمر بالقضاء دل الأمر الثاني على أنّ ما بعد ذلك الوقت مما يقارب الوقت الأول في مصلحة الوجوب وإنْ لم يصل إلى مثل مصلحته إذ لو وصل إليها لسوي بينهما في الأمر الأول وحيث لم يسو بينهما دل ذلك على التفاوت بينهما)

قلت: ما قاله هنا مبني أيضاً على تلك الدعوى.

قال: (فمن لاحظ هذا الفرق بين القاعدتين قال: القضاء إنما يجب بأمر جديد ومن لاحظ التسوية، والمشترك بينهما قال القضاء بالأمر الأول)

قلت: ما أرى من قال القضاء بأمر جديد لاحظ ذلك الفرق، بل لاحظ أن الأمر الموقت لا يقتضي القضاء فلا بد في شرع القضاء من أمر جديد وأما من قال القضاء بالأمر الأول فلا أراه أيضاً يقول أنه من مقتضاه لفظاً بل قياساً على الحقوق المترتبة في الذمم والله أعلم.

قال:

(الفرق التسعون بين قاعدة أسباب الصلوات وشروطها يجب الفحص عنها إلى آخر الفرق)

والقيد شيء واحد، أما إذا بنيناها على أنهما شيئان، فلا يتجه ذلك. والأمر الثالث اندفاع الضرب الثاني أيضاً حيث بنينا على أنّ المطلق والقيد شيئان لا شيء واحد إذ لا يتم قياس القاعدة المذكورة على كون المفردة من صلاة الصبح مثلاً لا يصح أنْ تكون هي نفس الصبح إلاّ إذا بنيت تلك القاعدة على أنهما شيء واحد فافهم. الأمر الرابع: اندفاع الضرب الثالث والرابع إذ لا يتوجهان إلاّ إذا أريد مصلحة دنيوية غير الكون في الوقت أما إذا أريد مصلحة دنيوية هي الكون في الوقت بقطع النظر عن أنْ يكون للكون فيه مصلحة أم لا فلا يتوجهان لأنّ إطراد قاعدة رعاية المصالح بمعنى المنافع الدنيوية خاصة حينئذ هو إنا نعتبر أنْ تخصيص جميع الأمور التعبدية بوقت ونحوه هو مصلحته الدنيوية لا أنْ لهذا التخصيص مصلحة لم نعلمها حتى يقال لم يرد بعموم رعاية المصالح قاطع نعم لا يساعد هذا الدفع كلام الأصل لأنه ظاهر في أنّ لهذا التخصيص مصلحة لم نعلمها فافهم. الأمر الخامس اندفاع الضرب الخامس بمنع كون الخلاف في أنّ القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول ليس مبنياً على الفرق المذكور بين هاتين القاعدتين، فتأمل بإنصاف والله أعلم.

(الفرق التسعون بين قاعدة أسباب الصلوات وشروطها يجب الفحص عنها، وتفقدها، وقاعدة أسباب الزكاة لا يجب الفحص عنها)

اعلم أنّ أسباب التكليف، وشروطه وانتفاء موانعه لا يجب تحصيلها إجماعاً إنما الخلاف فيما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد وجوبه، وفيه ثلاثة مذاهب ثالثها الفرق بين الأسباب، فتجب دون غيرها، فلا تجب أما ما يتوقف عليه الوجوب، فلم يقل أحد بوجوب تحصيله، فلا يجب على أحد أنْ يحصل نصاباً حتى تجب عليه الزكاة لأنه سبب وجوبها، ولا يوفي الدين لغرض أنْ تجب عليه الزكاة لأنه مانع منها، ولا تجب عليه الإقامة حتى يجب عليه الصوم لأنّ الإقامة شرط في وجوبه.

هذا كله متفق عليه إنما الخلاف فيما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد وجوبه، وتقتضي هذه القاعدة أنْ لا يجب علينا الفحص عن أسباب الصلوات، ولا أسباب وجوب الصوم، وجميع الواجبات غير أنّ الواجبات انقسمت قسمين قسم يجب فيه الفحص، وقسم لا يجب، ولكل واحدٍ منهما قاعدة تخصه، وتحرير الفرق بينهما، والضابط لهما أنّ الواجب تارة يقتضي الحال فيه أنه لا بد من طريان سببه، وترتب التكاليف عليه جزماً لا محيد عنه كالزوال، ورؤية الهلال، فإنه لا بد أنْ يكون في الوجود، ويترتب عليه وجود الفعل قطعاً، فهذا يجب الفحص عنه كان شرطاً، أو سبباً بسبب أنه لو أهمل لوقع التكليف، والمكلف غافل عنه، فيعصي بترك الواجب بسبب إهماله، وهو قد علم أنه لا بد أنْ يكون، ولا عذر له عند الله تعالى، فهذا هو ضابط ما يجب الفحص عنه كان شرطاً، أو سبباً من أسباب الوجوب، ومنه أوقات الصلوات كلها، وهلال رمضان، وهلال ذي الحجة على من تعين عليه الحج، وهلال شوال لوجوب الفطر، وإخراج زكاته، وأيام الرمي، والمبيت، ومن

قلت: ما قاله صحيح غير أنه ذكر في آخره في القسم الثاني أشياء من فروض الكفايات، وكان الأولى أن يقتصر على ما هو من فروض الأعيان لأنَّ فروض الكفايات لا تخص كل مكلف ولا تتوجه على من لا علم عنده بخلاف فروض الأعيان.

اعرف في أنه لا يجب تحصيل ما يتوقف عليه وجوب جميع الواجبات من أسباب التكليف بها وشروطه وانتفاء موانعه، فلا يجب على هذا أنْ يحصل نصاباً حتى تجب عليه الزكاة لأنه سبب وجوبها، ولا أنْ يوفي الدين لغرض أنْ تجب عليه الزكاة لأنه منع منها، ولا تجب عليه الإقامة حتى يجب عليه الصوم لأنها شرط في وجوبه وإنما الخلاف في وجوب تحصيل ما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد وجوبه وعدم وجوبه. ثالِثها الفرق بين الأسباب فتجب دون غيرها فلا تجب إلاّ أنَّ الواجبات باعتبار تعيين وقوع أسبابها أو شروطها، وعدم تعيين وقوعها على قسمين. القسم الأول: ما لا بدّ من أنْ يكون في الوجود طريان ما يترتب عليه التكليف بها جزماً لا محيد عنه كالزوال لوجوب الظهر ورؤية الهلال لرمضان لوجوب صومه ولشوال لوجوب فطره وإخراج زكاته، ولذي الحجة لوجوب الحج على من تعين عليه وكأيام الرمي والمبيت لوجوب أدائهما فهذا القسم، وإنْ لم يجب تحصيل ما يترتب عليه التكليف به لكنه يجب الفحص عنه كان شرطاً أو سبباً بسبب أنه لو أهمل لوقع التكليف، والمكلف غافل عنه، فيعصي بترك الواجب بسبب إهماله وهو قد علم أنه لا بدّ أنْ يكون ولا عذر له عند الله تعالى ومن ذلك قضاء رمضان يسد في

ذلك من نذر يوماً معيناً، أو شهراً معيناً، فيجب عليه أنْ يفحص عن هلال ذلك الشهر، وتجري ذلك اليوم حتى يوقع ذلك الواجب، ولا يتعداه، فيعصي بالإهمال مع إمكان الضبط له، ومن ذلك قضاء رمضان يسد في بقية العام إلى شعبان، فيجب عليه إذا أخر أنْ يتفقد الأهلة لئلا يدخل شعبان، وهو غير عالم به فيؤدي ذلك إلى ضياع القضاء عن وقته أما ما لا يتعين وقوعه من الأسباب، والشروط، والظروف الواجبات، فلا يجب الفحص عنه لعدم تعينه، ويمكن أنْ يقال فيه الأصل عدم طريانه لأجل عدم التعيين، ويمكن أنْ يكون ذلك حجة للمكلف، وعذراً عند الله تعالى، ومن ذلك إذا كان فقيراً، وله أقارب أغنياء، وهو في كل وقت يجوز أنْ يموت أحدهم فيرثه فينتقل المال إليه، فيجب عليه الزكاة بإغفال ذلك، وترك السؤال عنه إذا كانوا في بلاد بعيدة عنه يؤدي إلى ترك إخراج الزكاة مع وجوبها عليه، ولو فحص لحاز المال، ووجبت فيه الزكاة، ومع ذلك لا يجب الفحص في هذه الصورة لعدم تعين هذا، فقد يقع، وقد لا يقع، ومن ذلك تجويزه لأن يكون هناك جائع يجب سد خلته وعريان يجب ستر عورته، وغريق يجب رفعه، ونحو ذلك من المتوقعات، ومع ذلك لا يجب الفحص عن شيء من ذلك إلاّ أنْ تقوم عليه إمارة دالة على وقوعه لأنّ جميع ذلك غير متعين والأصل عدمه بخلاف القسم الأول، فهذا هو ضابط ما يجب الفحص عنه من الأسباب، والشروط وضابط ما لا يجب الفحص عنه من ذلك، فاعلم ذلك، واعتمد عليه.

. . . .

بقية العام إلى شعبان، فيجب عليه إذا أخر أنْ يتفقد الأهلة لئلا يدخل شعبان وهو غير عالم به فيؤدي ذلك إلى ضياع القضاء عن وقته كما أنه يجب على من نذر يوماً معيناً أو شهراً معيناً أنْ يفحص عن هلال ذلك الشهر، ويتحرى ذلك اليوم حتى يوقع ذلك الواجب ولا يتعداه فيعصي بالإهمال مع إمكان الضبط له.

القسم الثاني: ما لا يتعين وقوع ما يترتب عليه التكليف بها من أسبابها وشروطها، فقد يقع وقد لا يقع، بل الأصل عدم وقوعه ومن أمثلته ما إذا كان المكلف فقيراً، وله أقارب أغنياء في بلاد بعيدة عنه، وهو في كل وقت يجوز أنْ يموت أحدهم فيرثه فينتقل المال إليه فيجب عليه الزكاة، فهذا القسم كما لا يجب تحصيل ما يترتب عليه التكليف به كذلك لا يجب الفحص عنه، وإنْ كان إغفال ذلك وترك السؤال عنه مع أنّه لو فحص لحاز المال، ووجبت فيه الزكاة يؤدي إلى ترك إخراج الزكاة مع وجوبها عليه لأنّ عدم التعيين، وكون الأصل عدم وقوعه يمكن أنْ يكون حجة للمكلف وعذراً عند الله تعالى هذا هو ضابط ما يجب الفحص عنه من الأسباب، والشروط وضابط ما لا يجب الفحص عنه من ذلك فاعلمه واعتمد عليه والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي والتسعون بين قاعدة الأفضلية، وبين قاعدة المزية، والخاصية)

اعلم أنه لا يلزم من كون العبادة لها مزية، تختص بها أنْ تكون أرجح مما ليس له تلك المزية فقد ورد في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا أذن المؤذن ولى الشيطان» وله ضراط فإذا فرغ المؤذن من الأذان أقبل فإذا أقيمت الصلاة أدبر فإذا أحرم العبد بالصلاة جاءه الشيطان فيقول له اذكر كذا اذكر كذا حتى يضل الرجل، فلا يدري كم صلى، فحصل من ذلك أنّ الشيطان ينفر من الأذان، والإقامة، ولا ينفر من الصلاة، وأنه لا يهابها،

قال:

(الفرق الحادي والتسعون بين قاعدة الأفضلية وبين قاعدة المزية والخاصية)

قلت: ما قاله في هذا الفرق صحيح.

(الفرق الحادي والتسعون بين قاعدة الأفضلية، وبين قاعدة المزية والخاصية)

وذلك أنّ القاعدة أنّ المفضول يجوز أنْ يختص بخصلة ليست في المجموع الحاصل للفاضل من الفضائل وحينئذ فقاعدة الأفضلية أنْ يكون المجموع الحاصل للفاضل من الفضائل دون المجموع الحاصل للمفضول، وقاعدة المزية والخاصية أنْ يختص المفضول بخصلة لم تحصل في مجموع الفاضل، ومن استقرى ذلك في المخلوقات وجد له أمثلة كثيرة. منها ما ورد في الصحيح عن النبي ﷺ أنّه قال: «إذا أذن المؤذن ولّى الشيطان وله ضراط فإذا فرغ المؤذن من الأذان أقبل، فإذا أقيمت الصلاة أدبر، فإذا أحرم العبد بالصلاة جاءه الشيطان، فيقول له اذكر كذا اذكر كذا حتى يضل الرجل، فلا يدري كم صلّى»، فحصل من ذلك أنّ الشيطان ينفر من الأذان والإقامة ولا ينفر من الصلاة، وأنه لا يهابها ويهابهما مع أنهما وسيلتان إليها والوسائل أخفض رتبة من المقاصد، وأيضاً أين هي منهما ورسول الله ﷺ يقول: «أفضل أعمالكم الصلاة» وكتب عمر رضي الله عنه إلى عماله أنْ أهم أموركم عندي الصلاة كما جاء في الأثر. ومنها ما ورد في الحديث الصحيح عن النبي عليه السلام أنه قال: «أقرؤكم أبي وأفرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأقضاكم علي» إلى غير ذلك مما ورد في فضل الصحابة مع أنّ أبا بكر الصديق رضي الله عنه أفضل من الجميع، وعلي بن أبي طالب أفضل من أبي وزيد ومع ذلك فقد فضلاه في الفرائض والقراءة، وما سبب ذلك إلاّ أنه يجوز أنْ يحصل للمفضول ما لم يحصل للفاضل. ومنها قوله عليه السلام لعمر: «ما سلك عمر وادياً ولا فجاً إلاّ سلك الشيطان فجاً غيره» فأخبره عليه السلام أنّ الشيطان ينفر من عمر، ولا يلابسه وأخبر عن نفسه عليه السلام أنه قد تفلت علي الشيطان البارحة ليفسد علي صلاتي فلولا أني تذكرت دعوة أخي سليمان لربطته بسارية من سواري المسجد حتى يلعب به صبيان المدينة، وفي حديث الإسراء أنّ شيطاناً قصده عليه السلام بشعلة من نار فأمره جبريل عليه السلام بالتعوذ منه، فلم ينفر الشيطان منه عليه السلام كما نفر من عمر، وأين عمر منه عليه السلام غير أنه يجوز أن يحصل للمفضول ما لا يحصل للفاضل. ومنها أنّ الأنبياء صلوات الله عليهم أفضل من الملائكة على الصحيح،

ويهابهما، فيكونان أفضل منها، وليس الأمر كذلك، بل هما وسيلتان إليها، والوسائل أخفض رتبة من المقاصد، وأين الصلاة من الإقامة والأذان ورسول الله ﷺ يقول: «أفضل أعمالكم الصلاة» وكتب عمر رضي الله عنه إلى عماله إنّ أهم أموركم عندي الصلاة كما جاء في الأثر، ولنا ههنا قاعدة وهي الفرق بين الأفضلية، والمزية وهي أنّ المفضول يجوز أنْ يختص بما ليس للفاضل، فيكون المجموع الحاصل للفاضل لم يحصل للمفضول أما أنه حصل للمفضول في المجموع الحاصل له خصلة ليست في مجموع الفاضل، فقد يكون في المدينة فقير عنده ابنة حسناء، أو تحفة غريبة ليست عند ملكها، ومجموع ما حصل للملك قدر ما حصل لذلك الفقير أضعافاً مضاعفة.

من ذلك ما ورد في الحديث الصحيح عن النبي عليه السلام أنه قال: «أقرؤكم أبي، وأفرضكم زيد، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأقضاكم علي» إلى غير ذلك مما ورد في فضل الصحابة مع أنّ أبا بكر الصديق رضي الله عنه أفضل من الجميع، وعلي بن أبي طالب أفضل من أبي، وزيد، ومع ذلك فقد فضلاه في الفرائض، والقراءة، وما سبب ذلك إلا أنه يجوز أنْ يحصل للمفضول ما لم يحصل للفاضل، ومن ذلك قوله عليه السلام لعمر: «ما سلك عمر وادياً، ولا فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غيره» فاخبر عليه

. . . .

وقد حصل للملائكة المواظبة على العبادة مع جميع الأنفاس يلهم أحدهم التسبيح كما يلهم أحدنا النفس إلى غير ذلك من الفضائل، والمزايا التي لم تحصل للبشر ومع ذلك فالأنبياء أفضل منهم لأنَّ المجموع الحاصل للأنبياء من المزايا والمحاسن أعظم من المجموع الحاصل للملائكة. ومنها ما مرّ عن الإمام مالك من أنّ المدينة أفضل من مكة، وإنْ كان العمل في مكة أكثر من العمل فيها لأنَّ أسباب التفضيل لا تنحصر في مزيد المضاعفة فالصلوات الخمس بمنى عند التوجه لعرفة أفضل منها بمسجد مكة، وإنْ انتفت عنها المضاعفة ومنها أنَّ في الشعير من الخواص الطبية ما ليس في البر، وفي النحاس من الخواص النافعة بالحال وغيرها ما ليس في الذهب ومنها أنّه قد يكون في المدينة فقير عنده ابنة حسناء، أو تحفة غريبة ليست عند ملكها ومجموع ما حصل للملك قدر ما حصل لذلك الفقير أضعافاً مضاعفة، وبالجملة فبسبب قاعدة أنَّ المفضول يجوز أن يختص بما ليس للفاضل ظهر الفرق بين القاعدتين، واندفع التناقض في مثل كون الصلاة أفضل من الأذان والإقامة، وقد جعل الله تعالى لهما أن الشيطان ينفر منهما دونهما والله أعلم.

(فائدة) ذكر الشيخ أحمد بن أحمد بابا التنبكتي في نيل الابتهاج آخر ترجمة الإمام عبدالعزيز العبدوسي عن الشيخ أبي عبدالله الرصاع أنَّ صاحب الترجمة كان يقول في مجلسه بجامع القصر من تونس مما جرب لتسهيل الرزق، والأمان والتحصن من آفات الزمان أنْ تكتب في ورقة، ويجعل على الرأس مناقب السادات الكرام من الصحابة جمعهم من كتب عديدة أثنى عليهم سيد المرسلين ﷺ، قال الرصاع: وقد قيدتها قديماً ووجدت لها بركات في جميع الحالات قال رضي الله عنه وهي قال ﷺ: «من أحب أبا بكر فقد أقام الدين، ومن أحب عمر بن الخطاب فقد أوضح السبيل، ومن أحب عثمان بن عفان فقد استضاء

السلام أنّ الشيطان ينفر من عمر، ولا يلابسه، وأخبر عن نفسه عليه السلام أنه قد تفلت عليَّ الشيطان البارحة ليفسد عليَّ صلاتي، فلولا أني تذكرت دعوة أخي سليمان لربطته بسارية من سواري المسجد حتى يلعب به صبيان المدينة، فلم ينفر الشيطان من النبي عليه السلام كما نفر من عمر وفي حديث الإسراء إنّ شيطاناً قصده عليه السلام بشعلة من نار، فأمره جبريل عليه السلام بالتعوذ منه، وأين عمر من النبي عليه السلام غير أنه يجوز أنْ يحصل للمفضول ما لا يحصل للفاضل، ومن ذلك أنّ الأنبياء صلوات الله عليهم أفضل من الملائكة على الصحيح، وقد حصل للملائكة المواظبة على العبادة مع جميع الأنفاس يلهم أحدهم التسبيح كما يلهم أحدنا النفس إلى غير ذلك من الفضائل والمزايا التي لم تحصل للبشر، ومع ذلك، فالأنبياء أفضل منهم لأنّ المجموع الحاصل للأنبياء من المزايا والمحاسن أعظم من المجموع الحاصل للملائكة، فمن استقرى هذا وجده كثيراً في المخلوقات فيجد في الشعير من الخواص الطيبة ما ليس في البر، وفي النحاس ما ليس في الذهب من الخواص النافعة بالاكحال، وغيرها.

فعلى هذه القاعدة تخرجت الإقامة، والأذان وإنّ من خواصهما التي جعل الله تعالى لهما أنّ الشيطان ينفر منهما دون الصلاة وأنّ الصلاة أفضل منهما، ولا تناقض في ذلك بسبب أنّ

....

بنور الله ومن أحب علي بن أبي طالب فقد استمسك بالعروة الوثقى إلاّ وأنّ أرأف أمتي بأمتي أبو بكر، وإنّ أقواهم صلابة في دين الله عمر بن الخطاب، وإنّ أشدهم حياء عثمان بن عفان، وإنّ أقضاهم علي بن أبي طالب، ولكل نبي حواري وحواريي الزبير، ومن أراد أنْ ينظر إلى شهيد يمشي على وجه الأرض، فلينظر إلى طلحة بن عبيدالله وسعيد بن زيد من أحباب الرحمن وسعد بن أبي وقاص يدور مع الحق، وعبد الرحمن بن عوف تاجر الله وأبو عبيدة بن الجراح أمين الله، وما أقلت الغبراء ولا أظلت الخضراء أصدق لهجة من أبي ذر ومن أراد أنْ ينظر إلى زهد عيسى، فلينظر إلى زهد أبي ذر وأنّ الله ليرضى لرضا سلمان، ويسخط لسخط سلمان، وإنّ الجنة لتشتاق إلى سلمان أشد من اشتياق سلمان إلى الجنة، ولكل أمة حليم وحليم هذه الأمة أبو هريرة وحذيفة بن اليمان من أصفياء الرحمن، وإنّ أعلم الناس بالحلال والحرام معاذ ابن جبل، وإنّ أعلم الناس بالفرائض زيد بن ثابت، وإنّ أقرأ أمتي أبي بن كعب وحمزة أسد الله وأسد رسوله، وخالد بن الوليد سيف الله وسيف رسوله، وجعفر بن أبي طالب ذو الجناحين في الجنة يطير بهما فيها حيث يشاء والحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأبوهما خير منهما، والعباس عمي وصنو أبي، ورضيت لأمتي ما رضي لها عبدالله بن مسعود، وصوت أبي طلحة في الجيش خير من مائة أو خير من فئة، ولكل نبي خادم وخادمي أنس بن مالك، ولكل نبي خليل وخليلي سعد بن معاذ، ولكل أمة فارس وفارس القرآن عبدالله بن العباس، وأول من يقرع باب الجنة بلال، وإنّ أول من يأكل من ثمارها أبو الدحداح، وإنّ أول من تصافحه الملائكة أبو الدرداء، وإنّ أول من يرد حوضي صهيب بن سنان والمقداد ابن الأسود من المجتهدين، وعمار بن ياسر من الصديقين وعبدالله بن عمر من وفود الرحمن، وإنّ أفضل النساء آسية ومريم وخديجة وفاطمة بنت محمد ﷺ وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام

المفضول يجوز أنْ يختص بما ليس للفاضل، فظهر بما تقدم الفرق بين قاعدة الأفضلية، وبين قاعدة المزية.

(الفرق الثاني والتسعون بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمات وبين قاعدة الاستغفار من ترك المندوبات)

اعلم أنّ الاستغفار طلب المغفرة، وهذا إنما يحسن من أسباب العقوبات كترك الواجبات، وفعل المحرمات لأنها هي التي فيها العقوبات أما المكروهات، والمندوبات، والمباحات فلا يحسن الاستغفار فيها لعدم العقوبات في فعلها، وتركها، وهذا أمر ظاهر لإخفاء فيه غير أنه وقع لمالك رحمه الله فيمن ترك الإقامة أنه يستغفر الله تعالى، ووقع له

قال:

(الفرق الثاني والتسعون بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمات وبين قاعدة الاستغفار من ترك المندوبات)

قلت: وما قاله في هذا الفرق صحيح.

ونسائي خير نساء هذه الأمة وأحبهن إليّ عائشة، وأصحابي كلهم كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، ومن أحب أصحابي فقد أحبني ومن أبغض أصحابي فقد أبغضني ألا وإنَّ عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفاً، ولا عدلاً»، هذه وصية نبينا محمد ﷺ في ساداتنا نفعنا الله بهم وحشرنا في زمرتهم ونرغب من حامل هذا الكتاب أنْ يعطي منه نسخاً للمؤمنين والسلام من كاتبه محمد بن قاسم الرصاع، نقلته من خط والدي قائلاً نقلته من خط عبدالعزيز بن إبراهيم بن هلال قال نقلته من خط الرصاع، وقد رأيت لعمي نزيل المدينة المنورة الحاج أبي بكر بن أحمد شرحاً على هذه المناقب رحمه الله بلفظه.

(الفرق الثاني والتسعون بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمات، وبين قاعدة الاستغفار من ترك المندوبات)

لا خفاء في أنَّ الاستغفار من حيث أنه طلب المغفرة لا يحسن فيما ليس في فعله، أو تركه العقوبات من المكروهات والمندوبات والمباحات وإنما يحسن فيما في فعله أو تركه العقوبات من ترك الواجبات وفعل المحرمات إلاَّ أنه تعالى لما كان يعاقب على الذنب بأحد ثلاثة أشياء، ويثيب على الطاعة بأحد ثلاثة أشياء أيضاً أما ثلاثة العقاب، فأحدها المؤلمات كالنار وغيرها، وهذا هو الغالب في ذلك، وثانيها تيسير المعصية في شيء آخر، فيجتمع على العاصي عقوبتان الأولى والثانية فقد جعل سبحانه العسرى مسببة عن المعاصي المتقدمة في قوله تعالى: ﴿وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾ [الليل: ٩٢]، وجعل سبحانه الردة مسببة عن المعصية في قوله تعالى: ﴿إنَّ الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سوَّل لهم وأملى لهم ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما أنزل الله﴾ الآية، لأن قوله تعالى ذلك إشارة إلى الردة وقوله بأنهم قالوا الباء سببية وقال عليه السلام: «أنَّ الرجل ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه». وثالثها تفويت الطاعات كما يدل على ذلك الآيات الدالة على سلب الفلاح، والخير بسبب

أيضاً ذلك في غير الإقامة من المندوبات، وقد سبق الجلاب والتهذيب على نقل ذلك عنه، ووجه ذلك إنّ الله تعالى يعاقب على الذنب بأحد ثلاثة أشياء.

(أحدها) المؤلمات كالنار، وغيرها، وهذا هو الأمر الغالب في ذلك.

(وثانيها) تيسير المعصية في شيء آخر فيجتمع على العاصي عقوبتان الأولى، والثانية كقوله تعالى: ﴿وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره لليسرى﴾ [الليل: ٩٢] فجعل اليسرى مسببة عن المعاصي المتقدمة ومنه قوله تعالى: ﴿إنّ الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى﴾ [محمد: ٤٧] الشيطان سول لهم، وأملى لهم ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزل الله الآية فجعل سبحانه الردة مسببة عن المعصية المذكورة لأنّ قوله تعالى ذلك إشارة إلى الردة، وقوله بأنهم قالوا: الباء سببية، ومنه قوله عليه السلام: «إنّ الرجل ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه».

(وثالثها) تفويت الطاعات لقوله تعالى: ﴿سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق﴾ [الأعراف: ٧] وقوله تعالى: ﴿والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ [المائدة: ٥] أنه لا يفلح الظالمون، ونحو ذلك من الآيات الدالة على سلب الفلاح. والخير بسبب الأوصاف المذمومة المذكورة في تلك الآيات وكما يعاقب الله تعالى بأحد ثلاثة أشياء يثيب أيضاً بأحد ثلاثة أشياء.

(أحدها) الأمور المستلذة كما في الجنات من المأكول، والمشروب، وغيرهما.

(وثانيها) تيسير الطاعات فيجتمع للعبد مثوبتان لقوله تعالى: ﴿فسنيسره لليسرى﴾

....

الأوصاف المذمومة المذكورة فيها من نحو قوله تعالى: ﴿سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق﴾ [الأعراف: ٧]، وقوله تعالى: ﴿والله لا يهدي القوم الفاسقين، إنه لا يفلح الظالمون﴾، [التوبة: ٩]. وأما ثلاثة الثواب فأحدها الأمور المستلذات كما في الجنات من المأكول والمشروب وغيرهما. وثانيها تيسير الطاعات، فيجتمع للعبد مثوبتان فقد جعل سبحانه اليسرى مسببة عن الإعطاء، وما معه في قوله تعالى: ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى﴾ [الليل: ٩٢]، وقال تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويجعل لكم فرقاناً﴾ [العنكبوت: ٢٩]، إلى غير ذلك من الآيات. وثالثها تعسير المعاصي عليه وصرفها عنه وكان نسيان الإنسان الأذان أو الإقامة أو غيرهما من المندوبات، فيحرم ثوابها من أعظم المصائب سيما وكلمات الأذان طيبة مشتملة على الثناء على الله تعالى وتوجب لقائلها ثواباً سرمدياً خيراً في الدنيا وما فيها ومصيبة فوات ثوابها مسببة عن معاص سابقة وقعت منه. قال تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾ [الشورى: ٤٢]، ويعفو عن كثير ظهر لك أنّ وجه ما وقع لمالك رحمه الله فيمن ترك الإقامة أو غيرها من المندوبات أنه يستغفر الله، وقد اتفق الجلاب والتهذيب على نقل ذلك عنه هو أنه يتعين على الإنسان الاستغفار لأجل ما دل عليه تركها من ذنوب سالفة لا أنه يعتقد أنّ الاستغفار يشرع في ترك المندوبات، وظهر أنّ الفرق بين هاتين

[الليل: ٩٢] فجعل اليسرى مسببة عن الأعطاء، وما معه في الآية وقوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومن يتق الله يجعل له مخرجاً، ويجعل لكم فرقاناً﴾ [العنكبوت: ٢٩] إلى غير ذلك من الآيات.

(وثالثها) تعسير المعاصي عليه، وصرفها عنه إذا تقررت هذه القاعدة فإذا نسي الإنسان الإقامة، أو غيرها من المندوبات دل هذا الحرمان على أنه مسبب عن معاص سابقة لقوله تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾ [الشورى: ٤٢] ويعفو عن كثير وفوات الطاعة مصيبتها أعظم المصائب فإنّ كلمات الأذان طيبة مشتملة على الثناء على الله تعالى وتوجب لقائلها ثواباً سرمدياً خيراً من الدنيا، وما فيها[1] من إصابة شوكة، أو غم يغمه في فلس يذهب له، وإذا كان ترك الطاعات مسبباً عن المعاصي المتقدمة، فحينئذ إذا رأى المكلف ذلك سأل المغفرة من تلك المعاصي المتقدمة حتى لا يتكرر عليه مثل تلك المصيبة، فالاستغفار عند ترك الإقامة لأجل غيرها لا أنه لها، وكذلك بقية المندوبات إذا فاتت يتعين على الإنسان الاستغفار لأجل ما دل عليه الترك من ذنوب سالفة لأجل هذه التروك، فهذا هو وجه أمر مالك رحمه الله تعالى بالاستغفار في ترك المندوبات لا أنه يعتقد أنّ الاستغفار يشرع في ترك المندوبات، فقد ظهر الفرق بين قاعدة الاستغفار عن الذنوب المحرمات، وبين قاعدة الاستغفار من ترك المندوبات، وأنها في فعل المحرمات، وترك الواجبات لأجلها مطابقة، وفي ترك المندوبات لأجل ما دلت عليه بطريق الالتزام لا أنه لها مطابقة، وبهذا التقرير تحل مواضع كثيرة مما وقع للعلماء من ذكر الاستغفار عن ترك المندوبات، فيشكل ذلك على كثير من الناس وليس فيها إشكال بسبب ما تقدم من الفرق والبيان.

القاعدتين هو أنّ الاستغفار في ترك المحرمات، وترك الواجبات لأجلها مطابقة، وفي ترك المندوبات لأجل ما دلت عليه بطريق الالتزام لا أنه لها مطابقة، وبه ينحل كل إشكال يرد على ما وقع للعلماء من ذكر الاستغفار من ترك المندوبات، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) انظر هذا فإنه لم يظهر له موقع.

(الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح وقاعدة الجهل يقدح وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه)

اعلم أنَّ هذا الفرق بين هاتين القاعدتين مبني على قاعدة، وهي أنَّ الغزالي حكى الإجماع في إحياء علوم الدين، والشافعي في رسالته حكاه أيضاً في أنَّ المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه، فمن باع وجب عليه أنْ يتعلم ما عينه الله، وشرعه في البيع، ومن آجر وجب عليه أنْ يتعلم ما شرعه الله تعالى في الإجارة، ومن قارض وجب عليه أنْ يتعلم حكم الله تعالى في القراض، ومن صلّى وجب عليه أنْ يتعلم حكم الله تعالى في تلك الصلاة، وكذلك الطهارة، وجميع الأقوال، والأعمال فمن تعلم، وعمل بمقتضى ما علم فقد أطاع الله تعالى طاعتين، ومن لم يعلم، ولم يعمل فقد عصى الله معصيتين، ومن علم، ولم يعمل بمقتضى علمه، فقد أطاع الله طاعة، وعصاه معصية، ويدل على هذه القاعدة أيضاً من جهة القرآن قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿أني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم﴾ [هود: ١١]، ومعناه ما ليس لي بجواز سؤاله علم فدل ذلك على أنه لا يجوز له أنْ يقدم على الدعاء، والسؤال إلاّ بعد علمه بحكم الله تعالى

قال:

(الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح، وقاعدة الجهل يقدح)

قلت: وما قاله في هذا الفرق مما وقفت عليه منه صحيح ووقع فيه في النسخة التي رأيتها منه نقص دل عليه الكلام، فلذلك قلت: مما وقفت عليه.

(الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح، وقاعدة الجهل يقدح وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه)

الجهل والنسيان وإنْ اشتركا في أنَّ المتصف بواحد منهما غير عالم بما أقدم عليه إلاّ أنه يفرق بينهما من جهتين الجهة الأولى أنَّ النسيان يهجم على العبد قهراً بحيث لا تكون له حيلة في دفعه عنه بخلاف الجهل، فإنَّ له حيلة في دفعه بالتعلم. الجهة الثانية أنَّ الأمة قد أجمعت على أنَّ النسيان لا إثم فيه من حيث الجملة ودل قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه»، على أنَّ الناسي معفو عنه، وأما الجهل فليس كذلك لأنَّ من القاعدة التي حكى الغزالي في إحياء علوم الدين والشافعي في رسالته الإجماع عليها من أنَّ المكلف لا يجوز له أنْ يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله تعالى فيه، ويدل عليها من جهة القرآن قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم﴾ [هود: ١١]، إذ معناه ما ليس لي بجواز سؤاله علم وذلك أنه عليه السلام لما عوتب على سؤال الله عزَّ وجل لإبنه أنْ يكون معه في السفينة لكونه سأل قبل العلم بحال الولد وأنه ما ينبغي طلبه أم لا وأجاب بما ذكر كان كلا العتب والجواب يدل على أنه لا بدَّ من تقديم العلم بما يريد الإنسان أنْ يشرع فيه وكذا قوله تعالى:

في ذلك السؤال، وأنه جائز، وذلك سبب كونه عليه السلام عوتب على سؤال الله عز وجل لابنه أنْ يكون معه في السفينة لكونه سأل قبل العلم بحال الولد، وأنه مما ينبغي طلبه أم لا فالعتب، والجواب كلاهما يدل على أنه لا بد من تقديم العلم بما يريد الإنسان أن يشرع فيه إذا تقرر هذا فمثله أيضاً قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء:٣٦] نهى الله تعالى نبيه عليه السلام عن اتباع غير المعلوم، فلا يجوز الشروع في شيء حتى يعلم فيكون طلب العلم واجباً في كل حالة، ومنه قوله عليه السلام: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» قال الشافعي رحمه الله: طلب العلم قسمان فرض عين، وفرض كفاية، ففرض العين علمك بحالتك التي أنت فيها، وفرض الكفاية ما عدا ذلك، فإذا كان العلم بما يقدم الإنسان عليه واجباً كان الجاهل في الصلاة عاصياً بترك العلم، فهو كالمتعمد الترك بعد العلم بما وجب عليه، فهذا هو وجه قول مالك رحمه الله إنّ الجهل في الصلاة كالعمد، والجاهل كالمتعمد لا كالناسي، وأما الناسي فمعفو عنه لقوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان وما استكرهوا عليه» وأجمعت الأمة على أنّ النسيان لا إثم فيه من حيث الجملة، فهذا فرق، وفرق ثان، وهو أنّ النسيان يهجم على العبد قهراً لا حيلة له في دفعه عنه والجهل له حيلة في دفعه بالتعلم، وبهذين الفرقين ظهر الفرق بين قاعدة النسيان وقاعدة الجهل.

. . . .

﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، حيث نهى الله تعالى نبيه عليه السلام عن اتباع غير المعلوم فدل على أنه لا يجوز الشروع في شيء حتى يعلم، وكذا قوله عليه السلام: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، يعلم أنّ طلب العلم واجب عيناً في كل حالة يقدم عليها الإنسان فمن باع يجب عليه أن يتعلم ما عينه الله وشرّعه في البيع، ومن آجر يجب عليه أن يتعلم حكم الله تعالى في الإجارة، ومن قارض يجب عليه أنْ يتعلم حكم الله تعالى في القرائض، ومن صلّى يجب عليه أنْ يتعلم حكم الله تعالى في تلك الصلاة وهكذا الطهارة، وجميع الأقوال والأعمال فمن تعلم وعمل بمقتضى ما علم فقد أطاع الله تعالى طاعتين، ومن لم يعلم، ولم يعمل فقد عصى الله معصيتين، ومن علم ولم يعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله تعالى وعصاه معصية، فمن هنا قال الشافعي رحمه الله تعالى: طلب العلم قسمان فرض عين وفرض كفاية، ففرض العين علمك بحالتك التي أنت فيها، وفرض الكفاية ما عدا ذلك. وقال مالك رحمه الله: أن الجهل في الصلاة كالعمد والجاهل كالمتعمد لا كالناسي، بل قال العلامة الأمير في شرحه على نظم بهرام فيما لا يعذر فيها بالجهل القاعدة أنّ الجاهل في العبادات كالعامد، وذلك أنه بتركه الواجب عليه من العلم بما يقدم عليه من نحو الصلاة كان عاصياً كالمتعمد الترك بعد العلم بما وجب عليه والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الرابع والتسعون بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذراً فيه، وبين قاعدة ما يكون الجهل عذراً فيه)

اعلم إنّ صاحب الشرع قد تسامح في جهالات في الشريعة، فعفا عن مرتكبها، وواخذ بجهالات فلم يعف عن مرتكبها، وضابط ما يعفى عنه من الجهالات الجهل الذي يتعذر الاحتراز عنه عادة وما لا يتعذر الاحتراز عنه، ولا يشق لم يعف عنه، ولذلك صور:

(أحدها)[١] من وطىء امرأة أجنبية بالليل يظنها امرأته، أو جاريته عفي عنه لأنّ الفحص عن ذلك مما يشق على الناس.

(وثانيها) من أكل طعاماً نجساً يظنه طاهراً، فهذا جهل يعفى عنه لما في تكرر الفحص عن ذلك من المشقة والكلفة، وكذلك المياه النجسة والأشربة النجسة لا إثم على الجاهل بها.

(وثالثها) من شرب خمراً يظنه جلاباً، فإنه لا إثم عليه في جهله ذلك.

قال:

(الفرق الرابع والتسعون بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذراً فيه وبين قاعدة ما يكون الجهل عذراً فيه إلى آخره)

قلت: ما قاله فيه صحيح غير إطلاقه لفظ الظن في وطء الأجنبية، وما معه فإنه إنْ أراد حقيقة الظن الذي يخطر لصاحبه احتمال نقيضه، فلا أرى ذلك صواباً وإنْ أراد بالظن الاعتقاد الجزمي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض، فذلك صواب وغير قوله تكليف المرأة البلهاء المفسودة المزاج فإنه إنْ

(الفرق الرابع والتسعون بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذراً فيه، وبين قاعدة ما يكون الجهل عذراً فيه)

اعلم أنَّ الجهل نوعان: النوع الأول: جهل تسامح صاحب الشرع عنه في الشريعة فعفا عن مرتكبه وضابطه أنَّ كل ما يتعذر الاحتراز عنه عادة، فهو معفو عنه، وله صور إحداها من وطىء امرأة أجنبية بالليل يظنها امرأته أو جاريته عفّي عنه لأنَّ الفحص عن ذلك مما يشق على الناس. الصورة الثانية: الجهل بنجاسة الأطعمة والمياه والأشربة يعفي عنه لما في تكرار الفحص عن ذلك من المشقة والكلفة، فالجاهل المستعمل لشيء منها لا إثم عليه بذلك. الصورة الثالثة: لا إثم على من شرب خمراً يظنه جلاباً في جهله به لمشقة فحصه عنه. الصورة الرابعة: لا إثم على من قتل مسلماً في صف الكفار يظنه حربياً في جهله به

---

(١) الأظهر فيه وفيما بعده التأنيث.

(ورابعها) من قتل مسلماً في صف الكفار يظنه حربياً، فإنه لا إثم عليه في جهله به لتعذر الاحتراز عن ذلك في تلك الحالة، ولو قتله في حالة السعة من غير كشف عن ذلك أثم.

(وخامسها) الحاكم يقضي بشهود الزور مع جهله بحالهم لا إثم عليه في ذلك لتعذر الاحتراز من ذلك عليه، وقس على ذلك ما ورد عليك من هذا النحو، وما عداه فمكلف به، ومن أقدم مع الجهل، فقد أثم خصوصاً في الاعتقادات، فإن صاحب الشرع قد شدد في عقائد أصول الدين تشديداً عظيماً بحيث أنّ الإنسان لو بذل جهده واستفرغ وسعه في رفع الجهل عنه في صفة من صفات الله تعالى، أو في شيء يجب اعتقاده من أصول الديانات، ولم يرتفع ذلك الجهل، فإنه آثم كافر بترك ذلك الاعتقاد الذي هو من جملة الإيمان، ويخلد في النيران على المشهور من المذاهب مع أنه قد أوصل الاجتهاد حده، وصار الجهل له ضرورياً لا يمكنه دفعه عن نفسه ومع ذلك فلم يعذر به حتى صارت هذه

أراد الفاسدة المزاج بحيث لا تفقه شيئاً، فلا أرى ذلك صواباً فإنّ مثل هذه لا تكليف عليها وإنْ أراد أنها تفقه، وليكن بعد تعب ومشقة شديدة فذلك صواب مع أنّ قوله المفسودة المزاج فاسد وصوابه الفاسدة المزاج وغير ما أطلق القول فيه من أنّ أصول الفقه ملحقة بأصول الدين في أنّ المصيب واحد والمخطىء آثم فإنّ المسألة مختلف فيها والمتقدمون من الأصوليين على التخطئة والتأثيم والمتأخرون على خلاف ذلك.

لتعذر الاحتراز عن ذلك في تلك الحالة. الصورة الخامسة: لا إثم على الحاكم يقضي بشهود الزور جاهلاً بحالهم لتعذر الاحتراز من ذلك عليه. الصورة السادسة: قال الحطاب عند قوله عاطفاً على ما يبطل الشهادة، أو شهد وحلف ما نصه قال ابن عبدالسلام إلاّ أنْ يكون الشاهد من جهلة العوام فإنهم يتسامحون في مثل ذلك، فينبغي عندي أنْ يعذروا به.

النوع الثاني: جهل لم يتسامح صاحب الشرع عنه في الشريعة، فلم يعف عن مرتكبه وضابطه إنْ كل ما لا يتعذر الاحتراز عنه، ولا يشق لم يعف عنه، وهذا النوع يطرد في أصول الدين، وأصول الفقه، وفي بعض أنواع من الفروع أما أصول الدين فلأنّ صاحب الشرع لما شدد في جميع الاعتقادات تشديداً عظيماً بحيث أن الإنسان لو بذل جهده واستفرغ وسعه في رفع الجهل عنه في صفة من صفات الله، أو في شيء يجب اعتقاده من أصول الديانات، ولم يرتفع ذلك الجهل لكان بترك ذلك الاعتقاد آثماً كافراً يخلد في النيران على المشهور من المذاهب مع أنه قد أوصل الاجتهاد حده، وصار الجهل له ضرورياً لا يمكنه دفعه عن نفسه حتى صارت هذه الصورة فيما يعتقدانها من باب تكليف ما لا يطاق وبحيث أنه يكلف بأدلة الوحدانية ودقائق أصول الدين نحو المرأة البلهاء المفسودة المزاج الناشئة في الأقاليم المنحرفة عما يوجب استقامة العقل كأقاصي بلاد السودان، وأقاصي بلاد الأتراك، فإنّ هذه الأقاليم لا يكون للعقل فيها كبير رونق، ولذلك قال الله تعالى في بلاد الأتراك: ﴿عند يأجوج ومأجوج وجد من دونهما قوماً لا يكادون يفقهون قولاً﴾ [الكهف: ١٨]، حتى صار تكليف من لا يفهم القول وبعدت أهليته لهذه الغاية بذلك من

الصورة فيما يعتقد أنها من باب تكليف ما لا يطاق، فإنّ تكليف المرأة البلهاء المفسودة المزاج الناشئة في الأقاليم المنحرفة عما يوجب استقامة العقل كأقاصي بلاد السودان،

....

باب تكليف ما لا يطاق لما اختصه الشرع بثلاثة أحكام عن الفقه، أحدها: أنّ المصيب واحد، وثانيها: أنّ المخطىء فيه آثم، وثالثها: لا يجوز التقليد فيه، وأما أصول الفقه فقال العلماء يلحق بأصول الدين. قال أبو الحسن في كتاب المعتمد في أصول الفقه: أنّ أصول الفقه اختص بثلاثة أحكام عن الفقه أنّ المصيب فيه واحد، والمخطىء فيه آثم، ولا يجوز التقليد فيه، وأما بعض أنواع الفروع فأحدها نوع العبادات لما مرّ عن العلامة الأمير من أن القاعدة أنّ الجاهل فيها كالعامد، وذلك أنه قال عند قول بهرام وذاك كثير في الوضوء ومثله. بفرض صلاة ثم حج تحصلاً ما نصه أطلق في التوضيح الثلاث، فلم يقيدها بالفرض والمشهور إطلاق العبادة فتشمل الصوم والعمرة وقال عند قوله وواطىء:

رهين اعتكاف بالشريعة جاهلاً من وطىء في اعتكافه جهلاً فسد اعتكافه

ولا يعذر بجهله وظاهره سواء جهل الحرمة، أو جهل أنه مفسد ثم قد يقال إنّ الاعتكاف من العبادات، والقاعدة أنّ الجاهل فيها كالعامد ولا مفهوم للوطء، بل كل ما يفسد به الاعتكاف كذلك كالخروج جهلاً والفطر جهلاً، إلى غير ذلك، وقال عند قوله:

وكل زكاة من دفعها الكافر وغير فقير ضامن تلك مسجلاً

من دفع الزكاة لغير مستحق جهلاً لم يعذر، ولا مفهوم للكافر وغير الفقير كما هو مصرّح به في المختصر وشروحه، وهذا في اجتهاد ربها، أما بدفع الإمام أو نائبه فتجزىء، ويأتي هنا ما سبق في الاعتكاف وهذا أسهل لسائبة المعاملة. وثانيها نوع العقود: قال الأمير عند قوله:

ويفسخ بيع فاسد مطلقاً ولا يسامح فيه من عن الحق عولا

البيع الفاسد يفسخ، ولا يعذر فيه بالجهل ولا خصوصية في البيع كما يظهر، بل كذلك غيره كالنكاح مثلاً لأنّ العبرة في صحة العقد بموافقة الشرع في الواقع، ونفس الأمر لا في ظن العاقد فقد، كما يفيد العلامة القاسمي على المحلى وغيره. وثالثها نوع مسقط الشفعة: قال الأمير عند قوله:

ومن قام بعد العام يشفع حاضراً مع العلم بالمبتاع والبيع أولاً

ما حاصله أنّه لا شفعة لشريك علم البيع وسكت سنة لا أقل، ولو كتب شهادته وما لإبن رشد من أنّ الكتابة تسقط الشفعة بشهرين ضعيف، وإنْ جنح له في المختصر، بل في الخرشي وعبق عن المدونة أنه لا بدّ من شهرين زيادة على السنة، وقرره شيخنا ولا يعذر بدعواه الجهل لا بأنّ ذلك مسقط للشفعة، ولا بأنّ الشفعة واجبة، وفي عبق والخرشي أنّ أبا الحسن والحطاب عن ابن كوثر والتتائي عن الذخيرة عن ابن عتاب ذكروا أنّ شراء الشفيع الشقص من المشتري يسقط الشفعة، ولا يعذر بالجهل، ولو كان امرأة، بل مقتضى أنّ المذهب أنّ الشفعة لا يعذر فيها بالجهل جريان ذلك في بقية المسقطات من الاستئجار والمقاسمة وبيع حصة نفسه ثم فائدة سقوط الشفعة بالشراء يظهرها اختلاف الثمنين. ورابعها نوع العيب المانع من أجزاء عتق الرقبة في الكفارات: قال الأمير عند قوله:

ومن يعتق الشخص الكفور لجهله فلا يجزى في كفارة وتبتلا

في التوضيح، قال أصبغ فيمن اشترى نصرانية فأعتقها في الكفارة أنها لا تجزيه، ولا يعذر بجهل، وظاهره جهل الحكم أو أنها كافرة، ثم لا مفهوم للكفر، بل كذلك للعيوب المانعة من الأجزاء لا يعذر

وأقاصي بلاد الأتراك، فإنَّ هذه الأقاليم لا يكون للعقل فيها كبير رونق ولذلك قال الله تعالى في بلاد الأتراك عند يأجوج ومأجوج: ﴿وجد من دونهما قوماً لا يكادون يفقهون

....

فيها بجهل كما يفيده قول الخرشي في الظهار إذا اطلع بعد العتق على عيب يمنع الأجزاء استعان بإرشه في رقبة أخرى وقوله وتبتلاً أي ثم عتقه، وإنْ لم يجز، وخامسها نوع بيع الخيار: قال الأمير عند قوله:

وبائع عبد بالخيار يروم أنْ ... يرد وقد ولى الزمان مسهر

ولا بيع الخيار يلزم واضع اليد بمضي المدة، فلا يعذر فيه بالجهل، ولا معنى لتخصيص العبد بذلك، بل كل بيع بالخيار كما صرّح به المختصر وشروحها، ولا يطرد هذا النوع من الجهل فيما عدا هذه الأنواع الخمس من الفروع، بل هو في مسائل ذكرها العمدة الشيخ خليل في توضيحه، ونظمها الشيخ بهرام في أربع وأربعين بيتاً وشرحها العلامة الأمير ونقحها في ثلاث وثلاثين مسألة.

(المسألة الأولى) صمت البكر وضحكها رضا بالنسبة للأذن في العقد، وفي تعيين الصداق والزوج، ولا تعذر بدعواها الجهل بأنَّ ذلك يعد رضاً، ولو عرفت بالبله على المعتمد خلافاً لعبد الحميد الصائغ، وإنْ كان كلامه وجيهاً ولذلك روعي حقها ابتداء بندب أعلامها بأنَّ ذلك يعد رضاً، ويكفي في الندب مرة، ولإبن شعبان ثلاثاً، وقال الأقل تعذر بالجهل وللظاهر أنه مبني على وجوب الأعلام قال في كتاب محمد والبكاء أيضاً رضاً لاحتمال أنْ تكون بكت على فقد أبيها، وتقول في نفسها لو كان أبي حياً لما احتجت لذلك وانظر أيضاً لوجهات حكم إنَّ ذلك رضاً وأما الثيب وكذا السبعة الأبكار ففي قول خليل، والثيب تعرب كبكر رشدت أو عضلت أو زوجت بعرض أي ممن لا يزوج به أو برق، أو بذي عيب أو يتيمة وافتيت عليها يعني أنهن في تعيين الزوج، والصدق لا بدَّ من نطقهن وأما الأذن للولي في العقد فهل كذلك إذا غبن عن مجلس العقد، وهو مذهب ابن القاسم، أو يكفي فيه الصمت، ولو غبن وهو قول ابن حبيب وعليه اقتصر الأمير حيث قال الثيب رضا بالنسبة للأذن في العقد لا في تعيين الصداق، والزوج فتعرب الثيب وانظر لو جهلت حكم الصمت هل يجري فيها ما جرى في البكر كما هو الظاهر انظر المختصر وشروحه.

(المسألة الثانية) من عقد لها غير مجبرة بلا إذنها فلها إمضاؤه بالقول حيث قرب واليوم بعد، وكان بالبلد ولم تره قبل، ولم يجبر الولي بتعديه حال العقد، ولم يفنب على الزوج أيضاً ولها رد العقد ما لم تمكن من الجماع، وإلاّ كان رضا ولا ينفعها دعوى الجهل بكون الجماع رضا، فقولهم المفتات عليها لا بدَّ من إذنها بصريح القول حصر إضافي بالنسبة لنحو الصمت، وأما التمكين فهو أقوى من القول، ولا فرق في هذا بين بكر وثيب فافهم.

(المسألة الثالثة) من أكل مال يتيم جهلاً ضمنه، ولا يعذر بجهله كذا في التوضيح قال الأمير: وانظر ما معنى تخصيص اليتيم، فإنَّ من أكل مال شخص مطلقاً جاهلاً ضمنه وذلك أولى من الخطأ الذي هو، والعمد في أموال الناس سواء إلاّ أنْ يفرض في الغلة، فإنها لذي الشبهة، فيستثنى منه غلة مال اليتيم لكن الذي رأيناه استثناء غلة الوقف في بعض صوره فقط، فيحرر ذلك.

(المسألة الرابعة) من قذف حراً جاهلاً بحريته حد، ولا يعذر بالجهل سواء كان القذف في زنا أو نسب قال الأمير: واقتصر على هذا الفرع في التوضيح، ولم يذكر جهله بإسلامه أو بلوغه أو عفته، أو عقله والظاهر أنّه كذلك.

قولاً﴾ [الكهف: ٩٣]، ومن لا يفهم القول، وبعدت أهليته لهذه الغاية مع أنه مكلف بأدلة الوحدانية، ودقائق أصول الدين أنه تكليف ما لا يطاق، فتكليف هذا الجنس كله من هذا

....

(المسألة الخامسة) إذا أطلق الزوج تمليك الزوجة أو تخييرها وانقضى مجلس يتروى في مثله فقول مالك الأول أنه يسقط ما بيدها، ولا تعذر بجهل وقوله الآخر ببقاء ما بيدها ما لم توقف أو توطأ وذكره في المختصر، وهو ضعيف لأنَّ مالكاً رجع للأول وأخذ به ابن القاسم وبه العمل، فإنْ عين الزوج شيء عمل به أو قال متى شئت لم يسقط بالمجلس أمير.

(المسألة السادسة) الطبيب بحسب زعمه لا يعذر بجهله لكنه إنْ تعمد الضرر اقتص منه، وإنْ قصد النفع فضر ضمن في ماله، ولا شيء على عاقلته كما في عبق.

(المسألة السابعة) المفتي لا يعذر بجهل في فتواه ويضمن ما أفسد بها.

(المسألة الثامنة) قال في التوضيح من أثبتت أنَّ زوجها يضربها، فتلوم لها الحاكم، ثم أحضره ليطلق عليه، فادعى أنه وطئها سقط حقها ولو ادعت الجهل أي صدقت على الوطء وجهلت أنه مسقط.

(المسألة التاسعة) إذا زنا العبد أو شرب الخمر، أو قذف جاهلاً بالعتق حد كالحر.

(المسألة العاشرة) أن يشتري من يعتق عليه، وهو الأصل والفصل وقريب الحواشي جاهلاً فيعتق عليه سواء جهل القرابة أو الحكم، والظاهر أنَّ مثل ذلك إنْ قال له إنْ اشتريتك، فأنت حر فاشتراه جاهلاً بأنه هو حيث أطلق في يمينه.

(المسألة الحادية عشرة) من توجه له على أبيه، أو أمه دنية حد أو يمين فاستوفى ما ذكر جاهلاً بأنَّ ذلك مفسق بطلت شهادته، ولا يعذر بجهل أما لو فرض أنه جهل الأبوة فيعذر.

(المسألة الثانية عشرة) في التوضيح من يقطع الدنانير والدراهم لا تجوز شهادته ولو كان جاهلاً، وقد صرحوا في باب الزكاة بحرمة كسر المسكوك لغير سبك أي ما لم يكن مغشوشاً، فيكسر.

(المسألة الثالثة عشرة) في المختصر في محض حق الله تعالى تجب المبادرة: أي بأداء الشهادة، ورفعها للحاكم بالإمكان إنْ استديم تحريم كعتق وطلاق، ووقف ورضاع فإنْ لم يفعلا ردت شهادتهما ولا عذر بجهل قال ابن رشد الشهادة بما يستدام تحريمه تبطل بترك رفعه إلى السلطان إلاَّ على ظاهر قول أشهب وضابط حق الله كما في شروح المختصر، وقد مرّ كل ما ليس للمخلوق إسقاطه قال ابن عبدالسلام إنْ كان هناك غيره ممن يتم الحكم بشهادته، فإنه يستحب له المبادرة تحصيلاً لفرض الكفاية، فإنْ أبى غيره أو منعه من ذلك مانع تعين عليه القيام، وفي التوضيح أن قيد ابن شاس الوقف بأنْ يكون على غير معينين أي ويأكله غير الواقف وأطلق القول فيه الباجي وابن رشد قال البناني وعلى ما لإبن شاس اقتصر عبق، وفصل بعض المحققين في الوقف المعين قائلاً إنْ كان الواقف بذله أولاً، ولكن جعله لمعين فالحق في هذا حق الله لأنَّ ذلك المعين إذا لم يقبله رجع للفقراء والمساكين لا للواقف أو ورثته، وأما إذا كان من أول وهلة على معين من غير تبتيل له أولاً كان يجعله حبساً بشرط أنْ يكون على فلان فهو حق آدمي لأنه إذا لم يقبله هنا رد لمالكه أو لورثته قال الحطاب، وفي كون العتق، وما عطف عليه من محض حق الله تعالى عندي نظرٌ قال عبق أما عدم تمحض الثلاثة الأول، فلأنَّ العبد له حق في العتق بتخليص رقبته من الرق، والمرأة في تخليص عصمتها من الزوج، والموقوف عليهم في استحقاقهم فيه، وقد تتمحض هذه الثلاثة عن حق الآدمي كرضا العبد بخدمته كخدمة من يعتق، والمرأة ببقائها تحته والموقوف عليه بتركه ما يستحقه من

النوع مع أنهم من أهل اليأس بسبب الكفران وقعوا فيه للجهل، وأما الفروع دون الأصول فقد عفا صاحب الشرع عن ذلك ومن بذل جهده في الفروع، فأخطأ فله أجر، ومن أصاب فله أجران كما جاء في الحديث.

. . . .

الوقف أي فيحرم، ويجب الرفع، وأما الرضاع فظاهر تمحضه لله قاله بعض المحشين.

(**المسألة الرابعة عشرة**) من سرق ثوباً يساوي ربع دينار وفيه ربع دينار كما في التوضيح قال الأمير: وهذا فرض مثال قال في المختصر أو ظناً أي ربع الدينار أو ثلاثة الدراهم فلوساً، أو الثوب فارغاً وقيده بما إذا كان مثله يرفع فيه نصاب لا إنْ كان خلقاً، ولا إنْ سرق خشبة أو حجراً يظنه فارغاً فإذا فيه نصاب، فلا يقطع لأنَّ مثل ذلك لا يجعل فيه ذلك إلاّ أنْ تكون قيمة تلك الخشبة تساوي نصاباً فيقطع في قيمتها دون ما فيها قال والعصا المفضضة لا تساوي ذاتها نصاباً إنْ سرقت ليلاً، أو من محل مظلم فلا قطع.

(**المسألة الخامسة عشرة**) قال في التوضيح إذا وطىء المرتهن الأمة المرتهنة، فإنه يحد ولا يعذر بجهالة قال الأمير: أي لأن شبهة الارتهان ضعيفة، فلا تمنع الحد قال عبق: أما إذا أذن له الراهن، فلا حد لأنها صارت حينئذ أمة محللة، وفي وطئها الأدب والظاهر أنه لا يعذر فيه أيضاً. (**المسألة السادسة عشرة**) قال في التوضيح المرتهن يرد الرهن، فتبطل الحيازة ولا يعذر بالجهل قال الأمير: أي إذا رده اختياراً وإلاّ فله أخذه متى قدر ومعنى بطلان الحيازة أنَّ الرهن يبطل بمفوت كعتق أو قيام غرماء، إنْ لم يحصل مفوت فله رده بعد أنْ يحلف أنه جهل إبطال الجواز بذلك حيث أشبه كما نقله شراح المختصر عن اللخمي.

(**المسألة السابعة عشرة**) قال في التوضيح البدوي يقر بالزنا والشرب ويقول فعلت ذلك جهلاً، قال الأمير والبدوي نص على المتوهم لأنَّ شأنه الجهل، ومثله حديث عهد بالإسلام، ولا فرق بين جهل الحد والحرمة، وأما جهل العين بأنْ يظنها امرأته والخمر عسلاً فعذر حيث أشبه ذلك، وفي المختصر عذره بجهل الحكم في الزنا غير الواضح إنْ جهل مثله، وفرق عبق بينه وبين الشرب أولاً بأنَّ الشرب أكثر وقوعاً من غيره، وثانياً بأن مفاسده أشد من مفاسد الزنا إذ ربما حصل بالشرب زنا وسرقة، وقتل ولذا ورد أنها أم الخبائث، وثالثاً بأن حرمة الزنا ووجوب الحد فيه من الواضح الذي لا يجهل بخلاف الزنا، فإنَّ فيه واضحاً وغيره قال لكنه خلاف ظاهر قول مالك وقد ظهر الإسلام وفشا فلا يعذر جاهل في شيء من الحدود، وتناول قول مالك في هذا القذف والسرقة.

(**المسألة الثامنة عشرة**) قال الأمير الأمة المعتقة إذا وطئها زوجها بعد عتقها أو مكنته من المقدمات، وأولى إنْ حاولت هي منه ذلك سقط خيارها، ولا تعذر بدعواها الجهل بأصل التخير، أو بأنَّ ذلك مسقط ومثل الجهل النسيان والمشهور، ولو لم يشتهر الحكم عند الناس وعذر البغداديون حديثة العهد بالجهل واختاره بعض المتأخرين قال، وإنما تكلم مالك على من اشتهر عندهم الحكم، ولم يخف على أحد كأهل المدينة، ومما لم تعذر فيه بالجهل أيضاً قول ابن عرفة روى محمد أنَّ بيع زوجها قبل عتقها بأرض غربة، فظنت أنَّ ذلك طلاق، ثم عتقت ولم تختر نفسها حتى عتق زوجها فلا خيار لها، ويدخل في قول المختصر في مسقطات الخيار أو عتق قبل الاختيار وتعذر بجهل العتق، ولها على الزوج الأكثر من المسمى وصداق المثل حيث كان قبل البناء، ويؤدب إنْ وطئها عالماً بالعتق، والحكم ولا تعذر بنسيان العتق، قال عبق: لما عند الناس من زيادة التفريط على الجاهل بتصرف للإصلاح.

قال العلماء: ويلحق بأصول الدين أصول الفقه.

قال أبو الحسين في كتاب المعتمد في أصول الفقه: إنّ أصول الفقه اختص بثلاثة أحكام

. . . .

(المسألة التاسعة عشرة) قال في التوضيح: المرأة يغيب عنها زوجها فتنفق من ماله، ثم يأتي نعيه فترد ما أنفقت من يوم الوفاة.

(المسألة العشرون) قال الأمير: من رأى حمل زوجته، فأخر اللعان بلا عذر فليس له نفيه، ولا يعذر بجهل، وليس من العذر تأخيره خيفة أنْ يكون انتفاخاً فينفش، وأما اللعان لرؤيتها تزنى فلا يسقط بالتأخير نعم يسقطان بالوطء والظاهر أنّه لا يعذر فيه بجهل وكلامهم يقتضي أنَّ المقدمات لا تسقط.

(المسألة الحادية والعشرون) قال في التوضيح: المطلقة يراجعها زوجها، فتسكت حتى يطأها زوجها، ثم تدعي أنَّ عدتها كانت انقضت، وتدعي الجهل في سكوتها، وليس الوطء شرط لما في المختصر إذا أشهد برجعتها فصمتت، ثم قالت بعد يوم أو بعضه كما في عبق عن المدونة كانت انقضت ولم يقبل قولها لأنَّ سكوتها دليل كذبها أمير.

(المسألة الثانية والعشرون) قال في التوضيح: الرجل يباع عليه ماله ويقبضه المشتري، وهو حاضر لا يغير ولا ينكر ثم يقوم ويدعى أنه لم يرض، ويدعي الجهل، قال الأمير: أي فيلزمه البيع، وله الثمن ما لم تمض سنة والغائب له الرد ما لم تمض سنة، فالثمن ما لم تمض ثلاث هذا حاصل ما قرره لنا شيخنا العلامة العدوى قال عبق والمعتمد حرمة بيع الفضولي وشرائه كما قال القرافي إنه المشهور لا جوازه، ولا ندبه. قال الحطاب والحق أنه يختلف بحسب المقاصد، وما يعلم من حال المالك أنه الأصلح كلام عبق.

(المسألة الثالثة والعشرون) قال في التوضيح: من حاز مال رجل مدة الحيازة التي تكون عاملة، وادعى أنه ابتاعه منه، فإنّه يصدق مع يمينه، ولا يعذر صاحب المال إنْ ادعى الجهل قال الأمير: وتفصيل مدة الحوز مذكورة في المختصر وشروحه، وليس التطويل له من مهامنا الآن.

(المسألة الرابعة والعشرون) قال في التوضيح: المظاهر يطلق امرأته في الصيام، فيلزمه الابتداء، ولا يعذر بجهل، قال الأمير: أي إذا وطيء المظاهر منها ليلاً أو نهاراً وكذلك النسيان والغلط لا عذر بهما، وإذا وقع ذلك في الإطعام فكالصوم على المشهور في المختصر. قال عبدالملك بن الماجشون: الوطء لا يبطل الإطعام المتقدم مطلقاً والاستئناف أحب إلى الله تعالى، ومفهوم وطيء أنَّ القبلة والمباشرة لا يقطعانه وشهره يوسف بن محمد وقيل يقطعانه وشهره الزناتي، عبق واقتصر الخشي على الثاني أمير.

(المسألة الخامسة والعشرون) قال في التوضيح الرجل يجعل امرأته بيد غيرها، فلا يقضى المملك حتى يطأ، ثم تريد أنْ يقضي وتقول جهلت وظننت أنَّ ذلك لا يقطع ما كان قال الأمير: والمقدمات كالوطء فالمدار على التمكين طوعاً وظاهره، ولو بغير علم ذلك وصححه في الشامل انظر التتائي ونحوه للشيخ سالم، والذي في المدونة وأبي الحسن عليها وابن عرفة أنه لا يسقط إلا بعلمه ورضاه عبق وكذلك أن ملكها هو أو خير.

(المسألة السادسة والعشرون) قال في التوضيح: الذي يملك امرأته أمرها فتقول قد قبلت، ثم تصالحه بعد ذلك قبل أنْ تسأل ما قبلت، ثم تقول كنت أردت ثلاثاً لترجع فيما صالحت به أنها لم ترجع على الزوج بشيء لأنها حين صالحت علمت أنها لم تطلق ثلاثاً، ولا تعذر بالجهل.

(المسألة السابعة والعشرون) قال الأمير: من ملك زوجته فقضت بالبتة، وادعى الجهل بحكم التمليك

عن الفقه أنّ المصيب فيه واحد والمخطىء فيه إثم، ولا يجوز التقليد فيه وهذه الثلاثة التي حكاها في أصول الدين بعينها، فظهر لك الفرق بين قاعدة ما يكون الجهل فيه عذراً، وبين قاعدة ما لا يكون الجهل فيه عذراً.

(الفرق الخامس والتسعون بين قاعدة استقبال الجهة في الصلاة، وبين قاعدة استقبال السمت)

اعلم أنه قد وقع في المذاهب عامة قولهم إنّ القاعدة أنّ استقبال الجهة يكفي، وآخرون

قال:

(الفرق الخامس والتسعون بين قاعدة استقبال الجهة في الصلاة وبين قاعدة استقبال السمت إلى قوله وإذا كان الإجماع في الصورتين فأين يكون الخلاف)

قلت: أما معاين الكعبة، فلا خلاف في أنّ فرضه استقبال سمتها كما ذكر وأما غير المعاين فنقل

فقيل يلزمك ما أوقعت فقال ما أردت إلاّ واحدة هكذا في التوضيح، فجعل ادعاءه للجهل مكذباً له وإلاّ فله مناكرة المملكة إنْ نوى دون الثلاث كما في المختصر وشروحه.

(المسألة الثامنة والعشرون) قال في التوضيح في الواضحة، فيمن باع جاريته وقال كان لها زوج وطلقها أو مات عنها، وقالت ذلك الجارية لم يجز للمشتري أنْ يطأ ولا يزوج حتى تشهد البينة على الطلاق أو الوفاة، وإنْ أراد ردها، وادعى إنّ قول البائع والجارية يقتضي ذلك لم يكن له ذلك، وإنْ كان ممن يجهل معرفة ذلك.

(المسألة التاسعة والعشرون) قال في التوضيح: قال أصبغ في المظاهر يطأ قبل الكفارة أنه يعاقب ولا يعذر بجهل ومثل الوطء مقدماته كما في شروح المختصر.

(المسألة الثلاثون) إذا أطلق الزوج في تخيير امرأته بعد البناء فقضت بواحدة بطل ما بيدها، وليس لها أنْ تختار بعد ذلك وتقول جهلت وظننت أنّ لي أنْ أختار واحدة ومثل الواحدة الإثنان لأنّ التخيير ثلاث قال عبق، فإنْ رضي الزوج بما أوقعت لزم أفاده الأمير.

(المسألة الحادية والثلاثون) في التوضيح التي يقول لها زوجها إنْ غبت عنك أكثر من ستة أشهر فأمرك بيدك، فيغيب عنها وتقيم بعد الستة المدة الطويلة من غير أنْ تشهد أنها على حقها ثم تريد أنْ تقضي وتقول جهلت وظننت أنّ الأمر بيدي متى شئت.

(المسألة الثانية والثلاثون) قال الأمير: عد في التوضيح منها الشاهد يخطىء في الأموال والحدود.

(المسألة الثالثة والثلاثون) قال الأمير: عد في التوضيح منها الغريم يعتق بحضرة غرمائه، فيكنون ولا ينكرون، ثم يريدون القيام وبقي مسألة ذكرها الأصل، وهي من قتل مسلماً في حالة السعة يظنه حربياً من غير كشف عن ذلك أثم والله أعلم.

(الفرق الخامس والتسعون بين قاعدة استقبال الجهة في الصلاة، وبين قاعدة استقبال السمت)

لا خلاف في أنّ فرض من قرب من الكعبة وعاينها استقبال السمت أي عينها، فإذا صف صف مع

يقولون، بل القاعدة أنّ استقبال سمت الكعبة لا بد منه، وهذه المقالات والإطلاقات في غاية الإشكال بسبب أمور.

(أحدها) إنّ الكلام في هذا إنما وقع فيمن بعد عن الكعبة أما من قرب، فإنّ فرضه استقبال السمت قولاً واحداً، والذي بعد لا يقول أحد: إنّ الله تعالى أوجب عليه استقبال عين الكعبة، ومقابلتها، ومعاينتها، فإنّ ذلك تكليف ما لا يطاق، بل الواجب عليه أنْ يبذل جهده في تعيين جهة يغلب على ظنه إنّ الكعبة وراءها، وإذا غلب على ظنه بعد بذل الجهد في الأدلة الدالة على الكعبة أنها وراء الجهة التي عينها أدلته وجب عليه استقبالها إجماعاً فصارت الجهة مجمعاً عليها والسمت الذي هو العين، والمعاينة مجمع على عدم التكليف به، وإذا كان الإجماع في الصورتين فأين يكون الخلاف؟.

(وثانيها) إنّ الصف الطويل أجمع الناس على صحة صلاته مع أنّه خرج بعضه عن السمت قطعاً، فإنّ الكعبة عرضها عشرون ذراعاً، وطولها خمسة وعشرون ذراعاً على ما قيل والصف الطويل مائة ذراع فأكثر، فبعضه خارج عن السمت قطعاً، فقولهم إنّ القاعدة استقبال السمت مشكل.

(وثالثها) إن البلدين المتقاربين يكون استقبالهما واحداً مع إنّا نقطع بأنهما أطول من

الخلاف فيه معروف هل فرضه استقبال السمت كالمعاين أم فرضه استقبال للجهة، وظاهر المنقول عن القائلين بالسمت أنهم يريدون بذلك أنّ المستقبل للكعبة فرضه أنْ يكون بحيث لو قدر خروج خط مستقيم على زوايا قائمة من بين عينيه نافذاً إلى غير نهاية لمر بالكعبة قاطعاً لها لا أنهم يريدون أنّ فرضه استقبال عينها ومعاينتها، فإنّ ذلك كما قال من تكليف ما لا يطاق، ولا قائل به فالذي يظهر أنه مرادهم يلزم منه تكليف ما لا يطاق إذ فيه تكليف المعاينة مع عدمها والوجه الآخر ليس فيه ذلك، فالخلاف معجم في الجهة هل هي المطلوب أم لا، وفي السمت هل هو المطلوب أم لا لكن ترجيح

حائط الكعبة فصلاة الخارج عنها ببدنه، أو ببعضه باطلة لأنّه مأمور بأنْ يستقبل بجملته الكعبة، فإنْ لم يحصل له ذلك استدار وكذلك الصف الطويل بقرب الكعبة يصلون دائرة وقوساً إن قصروا عن الدائرة، قال ابن الحاجب: أما لو خرج عن السمت بالمسجد الحرام لم يصح أي لكونه خالف ما أمر به، وكذا من بمكة أي فتجب عليه المسامتة لقدرته على ذلك بأنْ يطلع على سطح أو غيره، ويعرف سمت الكعبة بالمحل الذي هو فيه، فإنْ لم يقدر استدل أي إنّ من كان في بيته، ولم يقدر على الخروج أو كان بليل مظلم فإنه يستدل بأعلام البيت مثل جبل أبي قبيس ونحو ذلك أو يستدل بالمطالع أو المغارب إنْ كان له علم بذلك فإن قدر بمشقة أي على المسامتة كما لو كان يحتاج إلى صعود السطح وهو شيخ كبير أو مريض ففي الاجتهاد نظر أي تردد حكاه ابن شاس عن بعض المتأخرين. قال ابن رشد: الصواب المنع بتوضيح من شرحي خليل وابن فرحون. قال الحطاب: هذا ما نعرفه لأصحابنا، وما حكى عن مالك أنه قال الكعبة قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة أهل مكة والحرم قبلة أهل الدنيا فهذا النقل عنه غريب، وما أخرجه البيهقي في سننه من حديث عمر بن حفص المكي عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى

سمت الكعبة، ولم يقل أحد بأن صلاة أحدهما صحيحة والأخرى باطلة، ولو قيل ذلك لكان ترجيحاً من غير مرجح، فإنه ليس إحداهما أولى من الأخرى بالبطلان، فهذه أمور مجمع عليها كلها، وجميعها يقتضي الإشكال على هاتين القاعدتين.

(والجواب) عنه وهو سر الفرق ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى بعد أنْ كان يورد هذا الإشكال، فلا يجيبه أحد عنه، فكان يقول الشيء قد يجب إيجاب الوسائل، وقد يجب إيجاب المقاصد، فالأول كالنظر في أوصاف المياه، فإنه واجب وجوب الوسائل، فإنه يتوسل به إلى معرفة الطهورية، وكالنظر في قيم المتلفات، فإنه وسيلة إلى معرفة قيمة المتلف، وكالسعي إلى الجمعة واجب لأنه وسيلة إلى إيقاعها في الجامع، وكذلك السفر إلى الحج، وهو كثير في الشريعة، ومثال ما يجب وجوب المقاصد الصلوات الخمس، وصوم رمضان، والحج، والعمرة والإيمان والتوحيد، وغير ذلك مما هو واجب لأنه مقصد لنفسه لا لأنه وسيلة لغيره إذا تقررت هذه القاعدة، فاختلف الناس في الجهة هل هي واجبة، وجوب الوسائل، وأنّ النظر فيها إنما هو لتحصيل عين الكعبة، وهو مذهب الشافعي رحمه الله، وإذا أخطأ في الجهة وجبت الإعادة لأنّ القاعدة أيضاً أنّ الوسيلة إذا لم يحصل مقصدها سقط اعتبارها، والنظر في الجهة واجب وجوب المقاصد،

القول بالجهة من الإجماع على صحة صلاة الصف المستقيم الطويل، وما في معناه من الموضعين المتحاذيين، أو المواضع ويرجح أيضاً، بأنّ التوصل تحقيق إلى الجهة متيسر على المكلفين أو أكثرهم بخلاف التوصل إلى تحقيق السمت والحنيفية سمحة ودين الله يسر.

قال: (وثانيها أنّ الصف الطويل أجمع الناس على صحة صلاته الخ)

قلت: هو أقوى حجج القائلين بالجهة.

عنهما قال: إنّ رسول الله ﷺ قال: «البيت قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة لأهل الأرض»، فقال الترمذي: تفرد به عمر بن حفص وهو ضعيف لا يحتج به والحمل فيه عليه، وإنما الخلاف فيمن بعد عن الكعبة بأن كان بغير مكة هل فرضه استقبال السمت كالمعاين أو فرضه استقبال الجهة قولان في المذهب وخارجه، ويرجح الثاني أمران:

(أحدهما) أنّ الأول وإنْ كان ظاهر المنقول عن القائلين به أنهم لا يريدون بذلك أنّ المستقبل للكعبة فرضه استقبال عينها ومعاينتها حتى يقال أنه من تكليف ما لا يطاق ولا قائل به، وإنما يريدون أنّ فرضه أنْ يكون بحيث لو قدر خروج خط مستقيم على زوايا قائمة من بين عينيه نافذاً إلى غير نهاية لمر بالكعبة قاطعاً لها إلاّ أنه يلزم من هذا الذي يظهر أنه مرادهم تكليف ما لا يطاق إذ فيه تكليف السمت، والمعاينة مع عدمها بخلاف القول بالجهة، فإنه ليس فيه ذلك، وإنما فيه التكليف بتحقيق الجهة، والتوصل إليه متيسر على جميع المكلفين أو أكثرهم.

(وثانيهما) إجماع الناس على صحة صلاة الصف المستقيم الطويل الذي طوله مائة ذراع فأكثر، وصحة صلاة ما في معناه من الموضعين المتحاذيين، أو المواضع مع أنّ بعض الصف واحد الموضعين، أو المواضع

وإنّ الكعبة لما بعدت عن الأبصار جداً، وتعذر الجزم بحصولها جعل الشرع الاجتهاد في الجهة هو الواجب نفسه، وهو المقصود دون عين الكعبة فإذا اجتهد، ثم تبين خطأه لا تجب عليه الإعادة، وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى، فعلى هذا التقرير يصير الخلاف في السمت هل يجب وجوب المقاصد، أو لا يجب البتة لا وجوب المقاصد، ولا وجوب الوسائل لأنه ليس وسيلة لغيره قولان. وهل تجب الجهة وجوب المقاصد أم وجوب الوسائل قولان، هذا هو توجيه القولين في كل واحدة من القاعدتين فعلى هذا تكون الجهة واجبة بالإجماع إنما الخلاف في صورة وجوبها هل وجوب الوسائل، أو المقاصد، ويكون السمت ليس واجباً مطلقاً إلاّ على أحد القولين فإنه واجب وجوب المقاصد، فقول العلماء: هل الواجب الجهة، أو السمت قولان يصح فيه قيد لطيف، فيكون معناه هل الواجب وجوب المقاصد السمت، أو الجهة قولان، فبهذا القيد استقام حكاية الخلاف واتضح أيضاً به تخريج الخلاف.

هل تجب الإعادة على من أخطأ في اجتهاده أم لا؟.

قولان مبنيان على أنّ الجهة واجبة وجوب المقاصد، وقد حصل الاجتهاد فيها، وهو الواجب عليه فقط لا شيء وراءه أو واجبة وجوب الوسائل، فتجب الإعادة لأنّ الوسيلة إذا

قال: (والجواب عنه وهو سر الفرق ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبدالسلام رحمه الله تعالى إلى قوله لا أنه وسيلة لغيره)

قلت: ما ذكره حاكياً له عن عزالدين من أنّ الواجب على ضربين واجب وجوب الوسائل وواجب وجوب المقاصد صحيح كما ذكر.

قال: (إذا تقررت هذه القاعدة فاختلف الناس في الجهة هل هي واجبة وجوب الوسائل وأنّ النظر

خارج عن السمت قطعاً، فإنّ الكعبة على ما قيل عرضها عشرون ذراعاً وطولها خمسة وعشرون ذراعاً، والجواب عن الأمر الثاني بأنّ القول بالسمت مبني على قاعدة أنّ الله تعالى إنما أوجب علينا أن نستقبل الكعبة الاستقبال العادي لا الحقيقي والعادة أنّ الصف الطويل إذا قرب من الشيء القصير الذي يستقبل يكون أطول منه ويجد بعضهم نفسه خارجة عن ذلك الشيء المستقبل الذي هو قصير من الصف الطويل، وإذا بعد ذلك الصف الطويل بعداً كثير عن ذلك الشيء القصير بأنْ كان بمصر أو خراسان يجد كل واحد ممن في ذلك الصف الطويل نفسه مستقبلاً لذلك الشيء القصير في نظر العين بسبب البعد، ألا ترى أنّ النخلة البعيدة، أو الشجرة إذا استقبلهما الركب العظيم الكثير العدد من البعيد يجد كل واحد من أهل الركب نفسه قبالة تلك الشجرة، أو النخلة ويقول الركب بجملته نحن قبالة تلك الشجرة أو النخلة ونحن سائرون إليها، وإذا قربوا منها جداً لم يبق قبالتها إلاّ النفر اليسير من ذلك الركب وكذلك البلدان المتقاربان لو كشف الغطاء بين من فيهما وبين الكعبة لرأى كل واحد منهم نفسه قبالة الكعبة فيه نظر لأنّ القول بالسمت العادي دون الحقيقي ما آله إلى القول بالجهة، فهو على التحقيق تسليم لقول المخالف، وتحرير الخلاف المذكور.

لم تفض إلى مقصودها سقط اعتبارها واتضح الخلاف، والتخريج، واندفع الإشكال حينئذ بهذا القيد الزائد، وبهذا التقرير.

وأما الجواب عن الصف الطويل، فهو أنّ الله تعالى إنما أوجب علينا أن نستقبل الكعبة الاستقبال العادي لا الحقيقي، والعادة إنّ الصف الطويل إذا قرب من الشيء القصير الذي يستقبل يكون أطول منه، ويجد بعضهم نفسه خارجة عن ذلك الشيء المستقبل الذي هو أقصر من الصف الطويل، وإذا بعد ذلك الصف الطويل بعداً كثيراً عن ذلك الشيء القصير يجد كل واحد ممن في ذلك الصف الطويل نفسه مستقبلاً لذلك الشيء القصير في نظر العين بسبب البعد، ألا ترى إنّ النخلة البعيدة، أو الشجرة إذا استقبلهما الركب العظيم الكثير العدد من البعد يجد كل واحد من أهل الركب، أو القافلة نفسه قبالة تلك الشجرة، ويقول الركب: بجملته نحن قبالة تلك الشجرة، ونحن سائرون إليها، وإذا قربوا من الشجرة جداً لم يبق قبالتها إلا النفر اليسير من ذلك الركب.

فكذلك الصف الطويل بمصر، أو بخراسان لو كشف الغطاء بينهم وبين الكعبة المعظمة بحيث كان كل واحد منهم يبصر الكعبة لرأى نفسه قبالة الكعبة بسبب البعد كما قلنا: في

فيها إنما هو لتحصيل عين الكعبة وهو مذهب الشافعي رحمه الله، وإذا أخطأ في الجهة وجبت الإعادة لأنّ القاعدة أيضاً أنّ الوسيلة إذا لم يحصل مقصدها سقط اعتبارها، والنظر في الجهة واجب وجوب المقاصد، وأنّ الكعبة لما بعدت من الأبصار جداً وتعذر الجزم بحصولها جعل الشرع الاجتهاد في الجهة هو الواجب نفسه وهو المقصود دون عين الكعبة فإذا اجتهد، ثم تبين خطؤه لا تجب عليه الإعادة وهو مذهب مالك)

قلت: ينبغي أن يكون مراده بالخطأ خطأ عين الكعبة لا خطأ الجهة فإنّ خطأ الجهة خطأ مقصود، فتلزم الإعادة على المذهب كما تقدم في خطأ العين في مذهب الشافعي.

وسر الفرق بين قاعدة أنّ استقبال الجهة يكفي عند القائلين بها، وبين قاعدة أنّ استقبال السمت لا بدّ منه عند القائلين بها هو ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبدالسلام رحمه الله تعالى جواباً عن استشكاله أنّ من بعد عن مكة لا يقول أحد أنّ الله تعالى أوجب عليه استقبال عين الكعبة، ومقابلتها ومعاينتها فإنّ ذلك تكليف ما لا يطاق، بل الواجب عليه أنْ يبذل جهده في تعيين جهة يغلب على ظنه أنّ الكعبة وراءها، وإذا غلب على ظنه بعد ذلك أنها وراء الجهة التي عينتها أدلته وجب عليه استقبالها إجماعاً، فصارت الجهة مجمعاً عليها، والسمت الذي هو العين والمعاينة مجمع على عدم التكليف به، وإذا كان الإجماع في الصورتين، فأين يكون الخلاف بقوله الشيء قد يجب إيجاب الوسائل، وهو كثير في الشريعة كالنظر في أوصاف المياه المتوسل به إلى معرفة الطهورية، وفي قيم المتلفات المتوسل به إلى معرفة قيمة المتلف، والسعي في الجمعة المتوسل به إلى إيقاعها في الجامع والسفر إلى الحج المتوسل به إلى إيقاعه بعرفة، وحول الكعبة وقد يجب إيجاب المقاصد، وهو كثير في الشريعة أيضاً كالصلوات الخمس، وصوم رمضان والحج والعمرة وغير ذلك مما هو واجب لأنّه مقصد لنفسه لا لأنه وسيلة لغيره فعلى قاعدة أنّ استقبال الجهة يكفي يكون

الركب مع الشجرة فقد حصل في حقهم الاستقبال العادي، وهو المطلوب الشرعي، وكذلك نقول في البلدين المتقاربين: لو كشف الغطاء بينهما، وبين الكعبة لرأى كل واحد منهم نفسه قبالة الكعبة فهما كالصف الطويل سواء، والجميع مبني على هذه القاعدة وهي أنّ الله تعالى إنما أمر بالاستقبال العادي دون الحقيقي مع البعد، ومع القرب الواجب

قال: (فعلى هذا التقرير يصير الخلاف في السمت هل يجب وجوب المقاصد أو لا يجب البتة لا وجوب المقاصد، ولا وجوب الوسائل لأنه ليس وسيلة لغيره قولان، وهل تجب الجهة وجوب المقاصد أم وجوب الوسائل قولان هذا هو توجيه القولين في كل واحدة من القاعدتين فعلى هذا تكون الجهة واجبة بالإجماع إنما الخلاف في صورة وجوبها هل وجوب الوسائل، أو المقاصد ويكون السمت ليس واجباً مطلقاً إلاّ على أحد القولين فإنه واجب وجوب المقاصد، فقول العلماء هل الواجب الجهة، أو السمت قولان يظهر فيه قيد لطيف فيكون معناه هل الواجب وجوب المقاصد السمت، أو الجهة قولان فبهذا القيد استقام حكاية الخلاف واتضح أيضاً به تخريج الخلاف هل تجب الإعادة على من أخطأ في اجتهاده أم لا قولان مبنيان على أنّ الجهة واجبة وجوب المقاصد، وقد حصل الاجتهاد فيها وهو الواجب عليه فقط لا شيء وراءه، أو واجبة وجوب الوسائل، فتجب الإعادة لأنّ الوسيلة إذا لم تفض إلى مقصودها سقط اعتبارها، واتضح الخلاف والتخريج واندفع الإشكال حينئذ بهذا القيد الزائد، وبهذا التقرير)

قلت: جميع ما قاله في هذا الفصل تحرير خلاف ولا كلام فيه غير أنّ الصحيح من الأقوال أن الجهة واجبة وجوب المقاصد وأنّ الإعادة لازمة عند تبين الخطأ والله أعلم.

قال: (وأما الجواب عن الصف الطويل إلى آخر ما قاله في هذا الفرق)

قلت: هذا الجواب إنما هو جواب القائلين بالسمت دفعاً لاستدلال القائلين بالجهة عليهم بالصف الطويل، وللقائلين بالجهة أنْ يقولوا سلمنا صحة هذا الجواب لأنه محصل لمقصودنا من القول بالجهة، وغير محصل لمقصودكم من القول بالسمت الحقيقي الذي هو العين من غير شرط المعاينة لتعذر ذلك مع البعد، ومآل قولكم بالسمت العادي غير الحقيقي إلى قولنا بالجهة فعلى التحقيق ذلك الجواب ليس بجواب بل تسليم لقول المخالف والله أعلم.

النظر في الجهة واجباً وجوب المقاصد، وذلك لأنّ الكعبة لما بعدت عن الأبصار جداً، وتعذر الجزم بحصولها جعل الشرع الاجتهاد في الجهة هو الواجب نفسه، وهو المقصود دون عين الكعبة، فلا يجب البتة، فإذا اجتهد، ثم تبين أنه أخطأ عين الكعبة لا تجب عليه الإعادة أما إذا أخطأ الجهة فقد أخطأ المقصود، فيلزم الإعادة، وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى وعلى قاعدة أنّ استقبال السمت لا بدّ منه يكون النظر في الجهة واجباً وجوب الوسائل، وذلك لأنّه إنما هو لتحصيل عين الكعبة الذي هو الواجب المقصود لنفسه، فإذا أخطأ العين في اجتهاده في الجهة وجبت الإعادة لأنّ القاعدة أنّ الوسيلة إذا لم يحصل مقصدها سقط اعتبارها، وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وبالجملة، فالخلاف في كل من السمت والجهة أما في السمت فهو أنه هل يجب وجوب المقاصد، أو لا يجب مطلقاً لا وجوب المقاصد، ولا وجوب الوسائل لأنه ليس وسيلة لغيره قولان وأما في الجهة، فهو أنها هل تجب وجوب المقاصد، أو

الاستقبال الحقيقي حتى أنه إذا صف صف مع حائط الكعبة، فصادف أحدهم نصفه قبالة الكعبة، ونصفه خارجاً عنها بطلت صلاته لأنه مأمور بأن يستقبل بجملته الكعبة، فإذا لم يحصل ذلك استدار، وكذلك الصف الطويل بقرب الكعبة يصلون دائرة، أو قوساً إن قصروا عن الدائرة وفي البعد يصلون خطاً مستقيماً بسبب ما تقدم من التقرير وأنهم إذا كانوا خطاً مع البعد يكونون مستقبلين عادة بخلافهم مع القرب، فقد ظهر الفرق بين قاعدة استقبال السمت وبين قاعدة استقبال الجهة، وصح جريان الخلاف في ذلك، واندفعت الإشكالات التي عليها، وهو من المواطن الجليلة التي يحتاج إليها الفقهاء، ولم أر أحداً حرره هذا التحرير إلا الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله وقدس روحه، فلقد كان شديد التحرير لمواضع كثيرة في الشريعة معقولها، ومنقولها، وكان يفتح عليه بأشياء لا توجد لغيره رحمه الله رحمة واسعة.

(الفرق السادس والتسعون بين قاعدة من يتعين تقديمه، وبين قاعدة من يتعين تأخيره في الولايات، والمناصب، والاستحقاقات الشرعية)

اعلم أنه يجب أنْ يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه، فيقدم في ولاية الحروب من هو أعرف بمكائد الحروب، وسياسة الجيوش، والصولة على

قال:

(الفرق السادس والتسعون بين قاعدة من يتعين تقديمه وبين قاعدة من يتعين تأخيره في الولايات والمناصب والاستحقاقات الشرعية اعلم أنه يجب أنْ يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه إلى قوله لأنّ الرجال أقوم بمصالح تلك الولايات منهن)

وجوب الوسائل قولان فالجهة واجبة بالإجماع وإنما الخلاف في صورة وجوبها هل وجوب الوسائل أو المقاصد، وفي السمت هل يجب وجوب المقاصد أو لا مطلقاً، فقول العلماء هل الواجب الجهة، أو السمت قولان فيه قيد محذوف تقديره هل الواجب وجوب المقاصد السمت أو الجهة قولان، وبهذا القيد يتضح أنّ القولين في أنه هل تجب الإعادة على من أخطأ في اجتهاده أم لا مبنيان على الخلاف في أنّ الجهة هل تجب وجوب المقاصد، فإذا حصل الاجتهاد فيها، فلا إعادة وإنْ أخطأ العين لأنه قد أدى الواجب عليه، أو تجب وجوب الوسائل، فإذا حصل الاجتهاد فيها وأخطأ العين وجبت الإعادة لأنّ الوسيلة إذا لم تفض إلى مقصودها سقط اعتبارها، والصحيح من الأقوال أنّ الجهة واجبة وجوب المقاصد، وأنّ الإعادة لازمة عند تبين الخطأ فيها لا في العين فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السادس والتسعون بين قاعدة من يتعين تقديمه، وبين قاعدة من يتعين تأخيره في الولايات والمناصب والاستحقاقات الشرعية)

لا خفاء في أنه يجب تقديم من هو متصف بالأهلية لأي ولاية أو منصب، أو استحقاق من الولاية

الأعداء، والهيبة عليهم ويقدم في القضاء من هو أعرف بالأحكام الشرعية، وأشد تفطناً لحجاج الخصوم، وخدعهم وهو معنى قوله عليه السلام: «أقضاكم عليٌّ» أي هو أشد تفطناً لحجاج الخصوم، وخدع المتحاكمين وبه يظهر الجمع بينه وبين قوله عليه السلام: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل» وإذا كان معاذ أعرف بالحلال والحرام، كان أقضى الناس غير أنّ القضاء لما كان يرجع إلى معرفة الحجاج، والتفطن لها كان أمراً زائداً على معرفة الحلال والحرام، فقد يكون الإنسان شديد المعرفة بالحلال والحرام، وهو يخدع بأيسر الشبهات، فالقضاء عبارة عن هذا التفطن، ولهذا قال عليه السلام: «إنما أنا بشر، وأنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع»، الحديث. فدل ذلك على أنّ القضاء تبع الحجاج، وأحوالها فمن كان لها أشد تفطناً كان أقضى من غيره ويقدم في القضاء، ويقدم في أمانة اليتيم من هو أعلم بتنمية أموال اليتامى، وتقادير أموال النفقات، وأحوال الكوافل، والمناظرات عند الحكام عن أموال الأيتام ويقدم في جباية الصدقات من هو أعرف بمقادير النصب، وأحكام الزكاة من الخلطة وغيرها، ويقدم في الصلاة من هو أعرف بأحكامها، وعوارض سهوها واستخلافها، وغير ذلك من عوارضها، ومصالحها حتى يكون المقدم في باب ربما أخر في باب آخر

قلت: إنْ أراد بقوله من هو أقوم بمصالحها من هو متصف بالأهلية لذلك وبمن هو دونه من ليس متصفاً بالأهلية لذلك، فلا خفاء أنه يجب تقديم المنصف دون غيره، وإنْ أراد بمن هو أقوم بمصالحها من هو أتم قياماً مع أنّ من هو دونه ممن له أهلية القيام بها ففي ذلك نظر والأظهر عند التأمل في ذلك أنه لا يجب وجوب حتم تقديم الأقوم بتلك المصالح، بل يجوز تقديم غير الأقوم بها، وتقديم الأقوم أولى، ودليل ذلك أنّ المقصود من تلك المصالح حاصل بكل واحد منهما لأنه متصف بالأهلية لذلك، فلا وجه لتعين الأقوم إلا على وجه الأولوية خاصة، ولا يصح الاعتراض على هذا بتعيين تقديم النساء

والمناصب والاستحقاقات الشرعية وتأخير من ليس متصفاً بالأهلية لذلك ضرورة أنّ المصلحة المقصودة من ذلك إنما تحصل ممن اتصف بالأهلية لا ممن ليس كذلك، فيقدم في أمانة الأيتام من اتصف بأهلية تنمية أموالهم، وتقدير أموال النفقات وأحوال الكوافل والمناظرات عند الحكام عن أموالهم على من لم يتصف بتلك الأهلية، ويقدم في جباية الصدقات من فيه أهلية معرفة مقادير النصب، وأحكام الزكاة من الخلطة وغيرها على من لم تكن فيه تلك الأهلية، ويقدم في الصلاة من كان أهلاً في معرفة أحكامها وعوارض سهوها واستخلافها، وغير ذلك من عوارضها ومصالحها على من ليس أهلاً في ذلك، وإنْ كان أهلاً في غير ذلك، وأما الأتم قياماً بذلك، فلا يجب وجوب حتم تقديمه على من هو دونه ممن له أهلية القيام بذلك، بل يجوز تقديم غير الأتم على الأتم ضرورة أنّ المقصود من تلك المصالح بكل واحد منهما لأنه متصف بالأهلية لذلك، فلا وجه لتعيين الأتم إلاّ على وجه الأولوية خاصة.

وقول العلماء إنّ الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو متول الآن وجب عليه عزل الأول، وتولية الأصلح لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأفضل منهما، ويحرم عليه أنْ يعزل الأعلى بالأدنى لئلا

كالنساء مقدمات في باب الحضانة على الرجال لأنهن أصبر على أخلاق الصبيان، وأشد شفقة، ورأفة، وأقل أنفة من قاذورات الأطفال، والرجال على العكس من ذلك في هذه الأحوال، فقدمن لذلك، وأُخر الرجال عنهن، وأُخرن في الإمامة، والحروب، وغيرهما من المناصب لأنّ الرجال أقوم بمصالح تلك الولايات منهن ويظهر لك باعتبار هذا التقرير أنّ التقديم في الصلاة لا يلزم منه من حيث هو تقديم في الصلاة التقديم في الإمامة العظمى لأنّ الإمامة العظمى مشتملة على سياسة الأمة، ومعرفة معاقد الشريعة، وضبط الجيوش، وولاية الأكفاء، وعزل الضعفاء، ومكافحة الأضداد، والأعداء، وتصريف الأموال، وأخذها من مظانها، وصرفها في مستحقاتها إلى غير ذلك مما هو معروف بالإمامة الكبرى.

وعلى هذا ورد سؤال عن قول عمر لأبي بكر رضي الله عنهما في أمر الإمامة: رضيك رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاك لدنيانا.

إشارة لتقديمه في الصلاة، فجعل عمر ذلك دليلاً على تقديمه رضي الله عنه للإمامة، وهذا في ظاهر الحال لا يستقيم لأنه لا يلزم من التقديم في الصلاة التقديم في الخلافة، والجواب عن هذا السؤال من وجوه.

(الأول) ما ذكره بعض العلماء وهو أنّ رسول الله ﷺ كان يعلم أنّ أبا بكر الصديق هو المتعين للخلافة ولم يمكن إنْ يفعل ذلك من قبل نفسه لأنه عليه السلام يتبع ما أنزل عليه من ربه، وما أنزل عليه في ذلك شيء يعتمد عليه، فعند ذلك وكل الأمر فيه إلى الاجتهاد،

على الرجال في باب الحضانة فإنّ الرجال ليسوا كالنساء في القيام بمصالح أمور الحضانة فتعين تقديمهن عليهم لذلك، وليس الكلام فيما هذا سبيله، وإنما الكلام في مثل رجلين لكل واحد منهما أهلية ولاية القضاء غير أنّ أحدهما أصلح لها مع أنّ الأدنى صالح لها أيضاً.

يفوت على المسلمين مصلحة الأعلى، ولا ينفذ عزل الأعلى لأنّ الإمام الذي عزله معزول عن عزله، وإنما ولاه الله تعالى على خلاف ذلك يتعين أنْ يحمل على أنّ المتولي قاصر عن الأهلية لا على أنّه أهل، ولكن غيره أمس منه بالأهلية إذ لا وجه لعزله حينئذ، والحال أنّ المصلحة المقصودة من القضاء كما تحصل من الفاضل المتصف بالأهلية كذلك تحصل من المفضول المتصف بها، وتعيين تقديم النساء على الرجال في باب الحضانة إنما هو لأنّ الرجال ليسوا كالنساء في أهلية القيام بمصالح أمور الحضانة، فإنّ النساء أصبر على أخلاق الصبيان، وأشد نفقة ورأفة وأقل أنفة عن قاذورات الأطفال، وأكثر إقامة بالمنزل، والرجال على العكس من ذلك في هذه الأحوال فتعين تقديم النساء عليهم لذلك لا لكونهن أمس منهم بالأهلية كما أنّ تقديم الرجال عليهن في الإمامة والحروب وغيرهما من المناصب لأنهن لسن كالرجال في أهلية القيام بمصالح تلك المناصب، والولايات، بل الأهلية فيها ليست بثابتة لجميع الرجال ألا ترى قوله ﷺ: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل» فإنه ﷺ لما علم أنّ القضاء تبع الحجاج وأحوالها، وإنّ من كان لها أشد تفطناً كان أقضى من غيره ممن لم تكن له تلك الأهلية، فيقدم في القضاء عليه، وإنّ كان ذلك

فكان عليه السلام يشير إلى خلافته بالإيماء، وأنواع التكريم، والثناء عليه بمحاسنه التي توجب تقديمه، فمن ذلك تقديمه عليه السلام في الصلاة، وقوله عليه السلام في مرض موته: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر» مشيراً بذلك إلى أنّ من كان متعيناً للخلافة كيف يتقدم عليه غيره للصلاة، فمراد عمر رضي الله عنه أنك رضيك النبي عليه السلام لديننا الرضا الخاص الذي تقدم تفسيره، فيتعين علينا أنْ نرضاك للخلافة، وليس المراد مطلق الرضى بحيث يقتصر على أهليته للإمامة في الصلاة خاصة.

(الثاني) إنّ عمر رضي الله عنه قصد بذلك تسكين الثائرة، والفتنة، وردع الأهواء بذكر حجة ظاهرة ليسكن لها أكثر الناس، فيندفع الفساد.

(وثالثها) أنْ يجعل قول عمر رضيك النبي عليه السلام لديننا على ظاهره، وتجعل الإضافة على بابها موجبة للعموم كما تقرر أنه هو اللغة عند الأصوليين فجعلوها من صيغ العموم لغة ومنه قوله عليه السلام: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» فكان ذلك عاماً في جميع ماء البحر، وميتته بسبب الإضافة، ففهم عمر من إشارته عليه السلام أنّ الصديق مرضي لجميع حرمات الدين، ومن جملة ذلك أحوال الأمة، والنظر في مصالح الملة، فإنه من أعم فروض الكفايات، فهو من الدين، ويكون قوله: أفلا نرضاك لدنيانا أي هؤلاء إنما

قال: (ويظهر لك باعتبار هذا التقرير أن التقديم في الصلاة لا يلزم منه من حيث هو تقديم في الصلاة التقديم في الإمامة العظمى إلى قوله غير ذلك مما هو معروف بالإمامة الكبرى)

قلت: ما قاله من أنّ مَنْ له أهلية القيام بإمامة الصلاة لا يلزم أنْ يكون له أهلية القيام بإمامة الخلافة صحيح.

قال: (وعلى هذا ورد سؤال عن قول عمر لأبي بكر رضي الله عنهما في أمر الإمامة رضيك رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاك لدنيانا إشارة لتقديمه رضي الله عنه في الصلاة فجعل عمر رضي الله عنه

الغير شديد المعرفة بالحلال والحرام إذ هو يخدع بأيسر الشبهات، ولكون القضاء عبارة عن التفطن للحجاج قال عليه السلام: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليَّ، ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع»، فظهر الجمع بين حديثي علي ومعاذ، وإنّ من له أهلية القيام بالفتيا من حيث أنه شديد المعرفة بالحلال والحرام لا يلزم أنْ يكون له أهلية القيام بالقضاء كما أنّ من له أهلية القيام بإمامة الصلاة لا يلزم أنْ يكون له أهلية القيام بإمامة الخلافة ضرورة أنّ إمامة الخلافة مشتملة على سياسة الأمة ومعرفة معاقد الشريعة وضبط الجيوش وولاية الأكفاء، وعزل الضعفاء ومكافحة الأضداد والأعداء، وتصريف الأموال وأخذها من مظانها وصرفها في مستحقاتها إلى غير ذلك مما هو معروف بالإمامة الكبرى، ومن حيث أنه لا يلزم من التقديم في الصلاة التقديم في الخلافة كانت إشارة عمر بقوله لأبي بكر رضي الله عنهما في أمر الإمامة رضيك رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاك لدنيانا إلى أنّ تقديمه في الصلاة دليل على تقديمه رضي الله عنه للإمامة لا تستقيم في ظاهر الحال إلاّ أنْ يقال ليس مراد عمر رضي الله تعالى عنه إنك رضيك النبي عليه السلام لديننا مطلق الرضا بحيث يقتصر على أهليته للإمامة في

يتنازعون يعني الأنصار في أمور رئاسة، وعلو وحصول الأمر والنهي من قبلهم، وهذا أمر دنيوي لا ديني فيكون خسيساً بالنسبة إلى الدين الذي هو من جملة مصالح الأمة، والملة، وهذا كلام صحيح، فإنَّ المرضي لمعالي الأمور لا يقصر دون خسيسها، فاندفع بهذه الوجوه هذا السؤال، وكان الصديق رضي الله عنه أجل من هذا كله بين الصحابة رضي الله عنهم، وإنما قام الأنصار في منازعته لطلب العلو، والرئاسة، ولهذا قال قائلهم: منا أمير، ومنكم أمير، ومعلوم إنّ الشركة في الإمامة ليست من مصالح الدين، فإنّ ذلك يفضي إلى المخالفة، والمشاققة لكن لما لم يجد هذا القائل الأمر يصفو له وحده طلب الشركة تحصيلاً لمقصده وإنْ كان ذلك ليس مصلحة الناس، وقد قال العلماء رحمهم الله: إنّ قوله تعالى: ﴿وأنه لذكر لك ولقومك﴾ أنه الخلافة وأنه كان ﷺ يطوف على القبائل في أول أمره لينصروه، فيقولون له: ويكون لنا الأمر من بعدك، فيقول ﷺ: «أني قد منعت من ذلك، وأنه قد أنزل عليَّ وأنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون». فلم يكن للأنصار في هذا الشأن شيء، وهذا مستوعب في كتب الإمامة، وموضعه من أصول الدين ليس هذا موضعه، وقد سأل بعض علماء القيروان من كان مستحقاً للخلافة بعد رسول الله ﷺ فقال سبحان الله إنا بالقيروان نعلم من هو أصلح منا بالقضاء ومن هو أصلح منا للفتيا، ومن هو أصلح منا للإمامة أيخفى ذلك عن أصحاب النبي ﷺ إنما يسأل عن هذه المسائل أهل العراق، وصدق رضي الله تعالى عنه فيما قاله.

ذلك دليلاً على تقديمه للإمامة، وهذا في ظاهر الحال لا يستقيم لأنه لا يلزم من التقديم في الصلاة التقديم في الخلافة والجواب عن هذا السؤال من وجوه إلى منتهى قوله إنما يسأل عن هذه المسائل أهل العراق، وصدق رضي الله تعالى عنه فيما قاله)

قلت: الجوابات لا بأس بها غير ما تضمنه الجواب الأخير من الحمل على الأنصار في قوله: إنما

الصلاة خاصة، بل الرضا الخاص المفسر باختصاصه بأنواع التكريم من نحو الثناء عليه بمحاسنه التي توجب تقديمه، ومن تقديمه عليه السلام في الصلاة، ومن قوله عليه السلام في مرض موته: «يأبى الله والمسلمون إلاّ أبا بكر فيتعين علينا أنْ نرضاك للخلافة»، وذلك لأنه إنما يشير باختصاصه بذلك إلى أنَّ من كان متعيناً للخلافة كيف يتقدم عليه غيره للصلاة، فرسول الله ﷺ كان يعلم أنه رضي الله عنه هو المتعين للخلافة، ولا يمكن أنْ يفعل ذلك من قبل نفسه لأنه عليه السلام يتبع ما أنزل عليه من ربه، وحيث لم ينزل عليه في ذلك شيء وكل الأمر فيه إلى الاجتهاد وأنه عليه السلام كان يشير، ويومىء باختصاصه بأنواع التكريم إلى خلافته، أو يقال قصد عمر رضي الله عنه بذلك تسكين الثائرة والفتنة وردع الأهواء بذكر حجة ظاهرة ليسكن لها أكثر الناس، فيندفع الفساد أو يقال إنَّ عمر رضي الله عنه فهم من إشارته عليه السلام أنَّ الصديق مرضي لجميع حرمات الدين، ومن جملة ذلك أحوال الأمة والنظر في مصالح الملة، فإنه من أهم فروض الكفاية، فهو من الدين بناء على جعل الإضافة في قوله لديننا على بابها موجب للعموم لكون الأصوليين جعلوها من صيغ العموم لغة في نحو قوله عليه السلام: «وهو الطهور ماؤه

وبهذه المباحث أيضاً يظهر ما قاله العلماء إنّ الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو متول الآن عزل الأول، وولى الثاني، وكان ذلك واجباً عليه لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأفضل منهما ويحرم عليه أنْ يعزل الأعلى بالأدنى لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأعلى، ولا ينفذ عزل الأعلى لأنّ الإمام الذي عزله معزول عن عزله، وإنما ولاه الله تعالى على خلاف ذلك لقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ [الأنعام: ٦]، وإذا كان الوصي معزولاً عن غير الأحسن في مال اليتيم، فمصلحة جميع المسلمين أولى بذلك، فالإمام الأعظم معزول عن عزل الأصلح للناس، ومما يدل على ذلك قوله ﷺ: «من ولي من أمور أمتي شيئاً، ثم لم يجتهد لهم، ولم ينصح فالجنة عليه حرام». والمنهى عنه المحرم لا ينفذ في الشريعة لقوله ﷺ: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد» فقد تحرر الفرق بين من يصح تقديمه، وبين من يصح تأخيره، وذلك عام في الصلاة والقضاء، والأوصياء، والكفلاء في الحضانة، وفي غيرها، وولاية النكاح، وصلاة

قاموا في منازعته لطلب العلو والرئاسة وأنهم لما رأوا أنّ الأمر لا يصفو لهم طلبوا الشركة فإنّ ذلك كله أمر لا يليق بهم ولا تصح نسبة مثله إليهم وليس الظن بهم إلا أنهم طلبوا ذلك لتحصيل الأجور الحاصلة لمتولي أمر الإمامة على الوجه الشرعي، فلما لم يساعدوا على ذلك طلبوا الشركة طمعاً في تحصيل بعض تلك الأجور إذ تعذر تحصيل جميعها هذا هو اللائق بهم لا ما ذكره من إيثار الرئاسة الدنيوية التي لا تناسب أحوالهم في بذلهم في ذات الله تعالى أنفسهم وأموالهم والله أعلم.

قال: **(وبهذه المباحث أيضاً يظهر ما قاله العلماء أنّ الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو متول الآن عزل الأول وولى الثاني وكان ذلك واجباً عليه لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الأفضل إلى آخر ما قاله في هذا الفرق)**

قلت: ما حكاه عن العلماء من أنّ الإمام إذا وجد من هو أصلح للقضاء عزل المتولي ينبغي أنْ

الحل ميتته» فكان ذلك عاماً في جميع ماء البحر وميتته بسبب الإضافة، ويكون قوله أفلا رضاك لدنيانا أي من العلو والرئاسة، فلا تقدم عليك من الأنصار من يطلب التقدم عليك فيه، وإنْ كان لغرض شرعي من تحصيل الأجور الحاصلة لمتولي أمر الأمة على الوجه الشرعي، ولا نشرك معك من يطلب منهم الشركة فيه طمعاً لتحصيل بعض تلك الأجور كما هو المناسب لأحوال الأنصار في بذلهم في ذات الله تعالى أنفسهم وأموالهم، فإنّ المرضي لمعالي الأمور لا يقصر دون خسيسها ولأنّ المشاركة في الإمامة ليست من مصالح الدين، فإنّ ذلك يفضي إلى المخالفة والمشاققة.

وقد قال العلماء رحمهم الله تعالى أنّ قوله تعالى: ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾ إنه الخلافة وأنّه ﷺ يطوف على القبائل في أول أمره لينصروه، فيقولون له: ويكون لنا الأمر من بعدك؟ فيقول ﷺ: «أني قد منعت من ذلك وأنه قد أنزل عليّ وأنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون»، فلم يكن للأنصار في هذا الشأن شيء كما هو مستوعب في موضعه من أصول الدين، وقد سئل بعض علماء القيروان من كان مستحقاً للخلافة بعد رسول الله ﷺ؟ فقال: سبحان الله إنا بالقيروان نعلم من هو أصلح منّا بالقضاء،

الجنازة، وكثير من أبواب الفقه يحتاج فيه إلى معرفة هذا الفرق بين هاتين القاعدتين، وتحرير ضابطهما، وبالله العصمة.

(الفرق السابع والتسعون بين قاعدة الشك في طريان الأحداث بعد الطهارة يعتبر عند مالك رحمه الله تعالى، وبين قاعدة الشك في طريان غيره من الأسباب، والروافع للأسباب لا تعتبر)

اعلم إنه قد وقع في مذهب مالك رحمه الله فتاوى ظاهرها التناقض، وفي التحقيق لا تناقض بينها لأنّ مالكاً قال إذا شك في الحدث بعد الطهارة يجب الوضوء، فاعتبر الشك وإن شك في الطهارة بعد الحدث، فلا عبرة بالطهارة فألغى الشك، وإنْ شك هل طلق ثلاثاً، أو واحدة لزمه الثلاث، فاعتبر الشك، وإنْ شك هل طلق أم لا لا شيء عليه، فألغى الشك، وإنْ حلف يميناً، وشك في عينها هل هي طلاق أو عتاق، أو غيرهما لزمه جميع ما شك فيه، فاعتبر الشك، وإنْ شك هل سها أم لا لا شيء عليه فألغى الشك وإنْ شك هل صلى ثلاثاً أم أربعاً جعلها ثلاثاً، وصلى، وسجد بعد السلام لأجل الشك، فاعتبر الشك فوقعت هذه الفروع متناقضة كما ترى في الظاهر، وإذا حققت على القواعد لا يكون بينها تناقض، بل القاعدة: إنّ كل مشكوك فيه ملغى، فكل سبب شككنا في طريانه لم

يحمل على أنّ المتولى مقصر[1] عن الأهلية لا على أنه أهل، ولكن غيره أمس منه بالأهلية، ودليل ذلك أنّ المصلحة المقصودة من القضاء تحصل من المفضول المتصف بالأهلية كما تحصل من الفاضل المتصف بها فلا وجه لعزله، وقياسه على الوصي فيه نظر، واستدلاله بقوله ﷺ: **«من ولي من أمور أمتي شيئاً ولم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام»** نقول بموجبه ولا يتناول محل النزاع فإنّ الكلام ليس فيمن لم يجتهد ولم ينصح، وإنما الكلام فيمن يجتهد وينصح وهو أهل لذلك غير أنّ غيره أمس بالأهلية منه وما قاله فيما بعد ذلك من الفروق السبعة إلى تمام الفرق الثالث، والمائة صحيح.

ومن هو أصلح منّا بالفتيا، ومن هو أصلح منّا للإمامة أيخفى ذلك على أصحاب النبي ﷺ إنما يسأل عن هذه المسائل أهل العراق، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السابع والتسعون بين قاعدة الشك في طريان الأحداث بعد الطهارة يعتبر عند مالك رحمه الله تعالى، وبين قاعدة الشك في طريان غيره من الأسباب والروافع للأسباب لا تعتبر)

القاعدة المجمع عليها من حيث الجملة هي أنّ كل مشكوك فيه سواء كان سبباً أو شرطاً، أو مانعاً ملغى فكل سبب شككنا في طريانه لم نرتب عليه مسببه وجعلنا ذلك السبب كالمعدوم، والمجزوم بعدمه فلا نرتب الحكم، وكل شرط شككنا في وجوده جعلناه كالمجزوم بعدمه، فلا نرتب الحكم، وكل مانع شككنا في وجوده جعلناه كالمجزوم بعدمه فيترتب الحكم إنْ وجد سببه إلاّ أنه لما تعذر الوفاء بهذه القاعدة

---

(١) الأظهر قاصر.

نرتب عليه مسببه، وجعلنا ذلك السبب كالمعدوم المجزوم بعدمه، فلا نرتب الحكم، وكل شرط شككنا في وجوده جعلناه كالمجزوم بعدمه، فلا نرتب الحكم، وكل مانع شككنا في وجوده جعلناه ملغى كالمجزوم بعدمه، فيترتب الحكم.

إنْ وجد سببه فهذه القاعدة مجمع عليها من حيث الجملة غير أنه قد تعذر الوفاء بها في

. . . .

في الطهارات من جميع الوجوه جعل العلماء، وإنْ أجمعوا على اعتبارها فيها أيضاً يختلفون في الوجه الذي تلغى به والوجه الذي تعتبر به فيها فقال الشافعي رضي الله عنه إذا شك في طريان الحدث جعلته كالمجزوم بعدمه لا يجب معه الوضوء، فلا يجب على هذا الشاك الوضوء، وقال مالك رحمه الله تعالى: الشك في طريان الحدث يوجب الشك في بقاء الطهارة، والشك في بقاء الطهارة يوجب الشك في الصلاة الواقعة هل هي سبب مبرىء أم لا، وبراءة الذمة تفتقر إلى سبب مبرىء معلوم الوجود أو مظنون الوجود لا مشكوك الوجود، فوجب أنْ تكون هذه الصلاة كالمجزوم بعدمها، والمجزوم بعدم الصلاة في حقه يجب عليه أنْ يصلي، فيجب على هذا الشاك أنْ يصلي بصلاة مظنونة كما قال الشافعي رضي الله عنه حرفاً بحرف، فكلاهما يقول المشكوك فيه ملغى لكن إلغاء مالك في السبب المبرىء، وإلغاء الشافعي في الحدث، ومذهب مالك أرجح من جهة أنَّ الصلاة مقصد والطهارات وسائل وطرح الشك تحقيقاً للمقصد أولى من طرحه لتحقيق الوسائل.

فهذا هو الفرق بين قاعدة إلغاء الشك في طريان الأحداث بعد الطهارة عند مالك رحمه الله تعالى، وعدم إلغائه في طريان غيرها من الأسباب وروافعها كالشك في طريان الطهارة بعد الحدث، فيلغى المشكوك فيه على القاعدة، ويجب عليه الطهارة أو في أنه هل أطلق أم لا، فلا شيء عليه لأنه شك في سبب حل العصمة، فيلغى على القاعدة أو في أنه هل سها أم لا فلا شيء عليه لأنه شك في سبب سجود السهو فيلغى على القاعدة أما إذا شك في عين اليمين، فيلزمه جميع الإيمان إذ لا يعلم السبب المبرىء إلاّ باستيعابها كما قلنا في الصلاة إذا شك في طريان الحدث على طهارتها أو شك في كون الطلاق ثلاثاً أو واحدة، فيلزمه الثلاث أنَّ الشك لم يقع في الطلاق بل في بقاء العصمة الذي هو شرط الرجعة، فيلغى على القاعدة أو شك هل صلّى ثلاثاً أو أربعاً فيأتي برابعة، ويسجد إذ ليس هنا شك في السبب حتى يلغى على القاعدة، بل سبب الشك لأنَّ الشك نصبه صاحب الشرع سبباً للسجود لا للزيادة، وهو محقق لا شك فيه، وقد تقدم في الفرق الرابع والأربعين بين الشك في السبب، وبين السبب في الشك بسط مسائل الشك في السبب والسبب في الشك، فلتطالع ثمة فظهر أنّه لا تناقض بين اعتبار مالك رحمه الله تعالى الشك في الحدث بعد الطهارة وفي أنه هل طلق ثلاثاً أو واحدة وفي أنه هل حلف بطلاق أو عتاق أو غيرهما وفي أنه هل صلى ثلاثاً أم أربعاً حيث قال في الأول يجب الوضوء، وفي الثاني يلزمه الثلاث، وفي الثالث يلزمه جميع الإيمان، وفي الرابع يجعلها ثلاثاً، ويصلي الرابعة، ويسجد بعد السلام لأجل الشك فاعتبره في جميع هذه الفروع ونحوها، وبين عدم اعتباره الشك في الطهارة بعد الحدث، وفي أنه هل طلق أم لا وفي أنه هل سها أم لا حيث قال في الأول لا عبرة بالطهارة، وفي الثاني وفي الثالث لا شيء عليه لإلغاء الشك في جميع هذه الفروع ونحوها فافهم والله أعلم.

(وصل) حد بعض الأصوليين السبب والعلة بالوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم، فخرج بالظاهر

الطهارات، وتعين إلغاؤها من وجه، واختلف العلماء رحمهم الله بأي وجه تلغى، وإلا فهم مجمعون على اعتبارها.

فقال الشافعي رضي الله عنه: إذا شك في طريان الحدث جعلته كالمجزوم بعدمه، والمجزوم بعدمه لا يجب معه الوضوء، فلا يجب على هذا الشاك الوضوء، وقال مالك

. . . .

الخفي كاللذة في نقض الوضوء والعلوق في وجوب العدة، فإنهما لخفائهما تركا، وجعل السبب في النقض اللمس، وفي وجوب العدة الطلاق، وخرج بالمنضبط نحو المشقة في السفر لم ينط بها الحكم الذي هو قصر الصلاة لعدم انضباطها لاختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال، وإنما أنيط بمسافة القصر، ودخل بالمعرف للحكم بمعنى النسبة التامة لا خصوص الحكم الشرعي للسبب المعرف لحكم غير شرعي كحل الشعر بالنكاح، وحرمته بالطلاق جعل عنه الشافعية علة لثبوت حياته كاليد وحد المانع المراد عند الإطلاق وهو مانع الحكم بالوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض حكم السبب فقيد الوصف في حد المانع بالوجودي لإخراج عدم الشرط، فإنه لا يسمى مانعاً إلاّ تسمحاً كما وقع ذلك لبعض الفقهاء، وأطلقه في حد السبب والعلة والفرق بينهما أما على عدم اعتبار الحكمة في السبب والعلة، فهو أنّ المانع مانع لوجود حكم السبب بأنْ يتحقق كل معتبر في الحكم من السبب والشرط، وإلاّ لما احتاج انتفاء الحكم للمانع، وإذا كان المانع عدم شيء لزم أنْ يكون ذلك الشيء سبباً في الوجود أو بعض سبب وشرطاً فيه، وقد فرض أنّ المانع إنما يتحقق بعد تحقق السبب والشرط، وإنما قلنا لزم أنْ يكون ذلك الشيء سبباً الخ. لأنّ المانع هو المعرف للنقيض أي العلامة عليه ونقيض الشيء رفعه فالأبوة مثلاً نفت وجوب القصاص ممن قتل ابنه لا غير، وأما ثبوت حرمة القصاص منه فبالدليل المثبت لها كما قاله سم، وهو الحق وإذا كان عدم الشيء يترتب عليه رفع الشيء بأنْ يقال انتفى كذا العدم كذا كان وجوده يترتب عليه وجوده، وأما السبب فإنه لما لم يترتب عليه رفع شيء لأنّ المعلل به ليس انتفاء الحكم المرتب على السبب، بل المعلل به حكم مبتدأ ولو كان ذلك الحكم عدمياً كما يعلل عدم نفاذ التصرف بعدم العقل، فإنّ عدم نفاذ التصرف ليس مأخوذاً من حيث أنّه انتفاء لحكم السبب حتى يكون عدم العقل مانعاً، فلا يصح، بل مأخوذ من حيث أنه حكم مبتدأ هو أنه لا ينفذ التصرف، فيصح تعليله بانتفاء علة نفاذ التصرف جوزوا كون السبب والعلة عدماً مضافاً بخلاف المانع نعم في كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال ابن الحاجب والعضد والمختار منعه، وأما على اعتبار الحكمة في السبب والعلة فأمر الفرق بينهما ظاهر، فإنّ المانع للحكم هو ما استلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم كالأبوة في القصاص، فإنّ كون الأب سبباً لوجود الإبن يقتضي أنْ لا يصير الإبن أي من حيث قتله سبباً لعدمه، وأما العلة فهي ما يترتب عليها حكمة تقتضي الحكم لا نقيضه نعم ما ذكر من أنّ اعتبار المانع بعد تحقق ما يتوقف عليه الحكم إنما هو في المانع الاصطلاحي، وقد يطلق المانع على ما بتحققه ينتفي الحكم، فيشمل عدم الشرط، فلذا قال العضد حقيقة الشرط أنّ عدمه مستلزم لعدم الحكم كما أنّ المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم، فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب إلى آخر ما بينه، وكما لا يصح في مانع الحكم أنْ يكون عدم شيء لما علمت كذلك لا يصح في مانع السبب أنْ يكون عدم شيء لأنه ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة إنْ قلنا إنه مانع من وجوبها، فإنّ حكمة السبب وهو ملك

رحمه الله: براءة الذمة تفتقر إلى سبب مبرىء معلوم الوجود، أو مظنون الوجود، والشك في طريان الحدث يوجب الشك في بقاء الطهارة، والشك في بقاء الطهارة يوجب الشك في الصلاة الواقعة هل هي سبب مبرىء أم لا، فوجب أن تكون هذه الصلاة كالمجزوم بعدمها، والمجزوم بعدم الصلاة في حقه يجب عليه أن يصلي فيجب على هذا الشاك أنْ يصلي بطهارة مظنونةٍ كما قال الشافعي رضي الله عنه حرفاً بحرف، وكلاهما يقول: المشكوك فيه ملغي لكن إلغاء مالك في السبب المبرىء، وإلغاء الشافعي في الحدث، ومذهب مالك أرجح من جهة إنّ الصلاة مقصد والطهارات وسائل، وطرح الشك تحقيقاً للمقصد أولى من طرحه لتحقيق الوسائل، فهذا هو الفرق بين الطهارات يشك فيها، وبين غيرها إذا شك فيه وأما إذا شك في الطهارة بعد الحدث فالمشكوك فيه ملغى على القاعدة، فتجب عليه الطهارة، وإن شك هل طلق ثلاثاً أو واحدة يلزمه الثلاث لأنّ الرجعة شرطها العصمة، ونحن نشك في بقائها، فيكون هذا الشرط ملغى على هذه القاعدة وإن شك هل طلق أم لا لا شيء عليه لأن المشكوك فيه ملغي على القاعدة، وإذا شك في عين اليمين لزمه الجميع لأنا نشك إذا اقتصر على بعضها في السبب المبرىء، فلعله غير ما وقع فوجب استيعابها حتى يعلم السبب المبرىء كما قلنا في الصلاة إذا شك في طريان الحدث على طهارتها وإنْ شك هل سها أم لا، فلا شيء عليه لأنّ المشكوك فيه ملغى على القاعدة، وإنْ شك هل صلى ثلاثاً أم أربعاً سجد لأنّ الشك نصبه صاحب الشرع سبباً للسجود لا للزيادة، وقد تقدم بسط هذه المباحث في الفرق الرابع والأربعين بين الشك في السبب، وبين السبب في الشك، فليطالع من هناك وإنما المقصود ههنا الفرق بين الشك في الطهارات، وبين الشك في غيرها، وقد أشرت إليه ههنا، وتكميله هناك.

. . . .

النصاب استغناء المالك، وليس مع الدين استغناء فالفرض تحقق السبب والذي جعل عدمه مانعاً لا يمكن أنْ يكون حينئذ إلاّ شرطاً للسبب بأن يخل عدمه بحكمة السبب، وعدم حكمة السبب عدم له والفرض تحققه، وأنّ هناك حكمة تخل بحكمته، وبهذا علم الفرق أيضاً بين مانع السبب، وعدم شرط السبب كما علم مما قبله الفرق أيضاً بين مانع الحكم وعدم شرط الحكم، وتحصل أنّ لنا سبباً ومانعاً للحكم، ومانعاً للسبب وشرطاً للحكم وشرطاً للسبب وعدم شرط الحكم، وعدم شرط للسبب وأنّ مانع الحكم ما أخل بالحكم مع بقاء حكمة السبب، فيكون عدمه كعدم الحيض شرطاً لتأثير السبب في الحكم أما بمجرد الترتب عليه كما في الزوال لوجوب الظهر أو لما فيه من المناسبة كما في الزنا لوجوب الجلد والإسكار لحرمة الخمر لا شرطاً لوجود الحكم حتى ينافي كون تحقق المانع بعد تحقق الشروط، ومانع السبب ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب مع تحقق السبب وأنه لا يقال مانع إلاّ بعد تحقق الحكم، أو السبب فلزم أنْ يكون وجودياً لما عرفت وشرط الحكم ما يقتضي عدمه نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وشرط السبب ما أخل عدمه بحكمة السبب، فينتفي السبب بعدم حكمته، فتأمل بدقة وإمعان بتوضيح من الشربيني والعطار على محلى جمع الجوامع والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثامن والتسعون بين قاعدة البقاع جعلت المظان منها معتبرة في أداء الجمعات، وقصر الصلوات، وبين قاعدة الأزمان لم تجعل المظان منها معتبرة في روية الأهلة، ولا دخول أوقات العبادات، وترتيب أحكامها)

اعلم إنّ الفرق بين هاتين القاعدتين مبني على قاعدة وهي أنّ الوصف الذي هو معتبر في الحكم إن أمكن انضباطه لا يعدل عنه إلى غيره كتعليل التحريم في الخمر بالسكر، والربا بالقوت، وغير ذلك من الأوصاف المعتبرة في الأحكام وإنْ كان غير منضبط فقيمت مظنته مقامه، وعدم الانضباط إما لاختلاف مقاديره في رتبه كالمشقة لما كانت سبباً للقصر، وهي غير منضبطة المقادير، فليس مشاق الناس سواء في ذلك، وقد يدرك ظاهراً، وقد يدرك خفياً، ومثل هذا يعسر ضبطه في محاله حتى تضاف إليه الأحكام، فأقيمت مظنته مقامه، وهي أربعة برد، فأنها تظن عندها المشقة، وكالإنزال لما كان غير منضبط في الناس بسبب أن من الناس من لا ينزل إلا بالدفق، والإحساس باللذة الكبرى ومنهم ينزل تقطيراً من غير إندفاق في أول الأمر، ثم يندفق بعد ذلك كثيراً، ولذلك يحصل الولد مع العزل، والإنسان يعتقد أنه ما أنزل، وهو قد أنزل على سبيل السيلان من غير دفق، فيحصل الولد من ذلك، وهو لا يشعر، ولما كان الإنزال مختلفاً في الناس أقيمت مظنته مقامه، وهو التقاء الختانين، فإن قلت: مجرد الالتقاء لا يحصل به الإنزال، فكيف جعل مظنة الإنزال، وهو لا يظن عنده، ومن شرط المظنة أن يظن عندها الوصف المطلوب لتعليق الحكم عليه

....

(الفرق الثامن والتسعون بين قاعدة البقاع جعلت المظان منها معتبرة في أداء الجمعات وقصر الصلوات، وبين قاعدة الأزمان لم تجعل المظان منها معتبرة في رؤية الأهلة ولا دخول أوقات العبادات وترتيب أحكامها)

وذلك أن شهور العبادات كرمضان وشوال وذي الحجة ونحوها لما وجد القطع بحصولها وحصول المعنى المقصود منها شرعاً من جهة الرؤية لأهلها أو كمال العدة كانت وصفاً ظاهراً منضبطاً دائماً، أو في الأغلب غير محتاج في تعريفه للحكم إلى اعتبار مظنته معه كظننا أنَّ الهلال يطلع في هذه الليلة بسبب قرائن تقدمت أما من جهة توالي تمام الشهر، فنظن نقص هذا الشهر أو من جهة توالي النقص فنظن تمام هذا الشهر أو من جهة طلوع القمر ليلة البدر قبل غروب الشمس، فنظن تمام هذا الشهر أو من جهة تأخره في الطلوع عند غروب الشمس فنظن نقصان هذا الشهر، وغير ذلك من الأمارات الدالة عند أرباب المواقيت على أنَّ هذه الليلة هي مظنة رؤية الهلال إذ مع تيسر الوصول إلى الوصف المطلوب أما بالرؤية أو بكمال العدة لا نعتبر شيئاً من تلك المظان، وكذلك أوقات الصلوات لما كانت منضبطة في نفسها لحصول القطع بها في أكثر صورها لم تقم مظانها في الصور مقامها وأما سماع نداء الجمعة الموجبة لأداء الجمعة في قوله ﷺ: «الجمعة على من سمع النداء ومشقة السفر الموجبة لترخيص القصر والفطر» فإنه لما كان كل واحد

قلت لا نسلم أنه لا يظن، فمن الناس من ينزل بمجرد الملاقاة، ومنهم من ينزل بالفكر، ومنهم من ينزل بالنظر فقط، فالتقاء الختانين أقوى من ذلك، فجعل مظنة، ومن ذلك العقل الذي هو مناط التكليف يختلف في الناس بسبب اعتدال المزاج، وانحرافه فرب صبي لاعتدال مزاجه أعقل من رجل بالغ لانحراف مزاجه، وذلك يختلف في الرجال والصبيان جداً. فجعل البلوغ مظنته لأنّ البلوغ منضبط، وهو غير منضبط هذا فيما لا ينضبط لاختلاف رتبه في مقاديره، أما ما ينضبط في مقاديره لكنه خفي لا يطلع عليه فذلك كالرضا في انتقال الأملاك لقوله ﷺ: «لا يحل مال امرىء مسلم إلاّ عن طيب نفس منه»، والرضا أمر خفي فجعلت الصيغ والأفعال في بيع المعاطاة قائمة مقامه لأنه يظن عندها، وألغى الرضا إذا انفرد حتى لو اعترف بأنه رضي بانتقال الملك في الزمن الماضي من غير أن يكون صدر منه قول، أو فعل لم يلزمه انتقال الملك، وكذلك لو حصلت مشقة السفر بدون مسافة القصر لم ترتب عليها رخص المشقة من القصر، والإفطار، فإذا أقام الشرع مظنة الوصف مقامه أعرض عن اعتباره في نفسه نعم لا بد أنْ يكون متوقعاً مع المظنة، فلو قطعنا بعدمه عند المظنة، فالقاعدة أنه لا يترتب على المظنة حكم كما لو قطعنا بعدم الرضا مع الإكراه على صدور الصيغة أو الفعل، غير أنّ هذا المعنى مع أنه الأصل خولف في التقاء الختانين، فإنّا لو قطعنا بعدم الإنزال وجب الغسل وخولف أيضاً، في قولهم في شارب الخمر إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي، وإذا هذي افترى فيكون عليه حد المفتري، فأقيم الشرب الذي هو مظنة القذف مقامه، ونحن مع ذلك نقيم الحد في الشرب على من نقطع

....

منهما وصفاً غير منضبط أنيط الحكم بمظنته فاعتبرت في الجمعات والبقاع، وهي ثلاثة أميال في الإتيان إليها لأنه من تلك المسافة يظن سماع أذانها إذا هدأت الأصوات وانتفت الموانع واعتبرت في ترخيص القصر والفطر البقاع التي على أربعة برد لأنها مظنة المشقة الموجبة للترخيص، وبالجملة فالسماع لعدم انضباطه جعلت مظنته من البقاع مقامه، والمشقة لعدم انضباطها جعلت مظنتها من البقاع مقامها، وأوقات العبادات لما كانت منضبطة لم تجعل مظانها مقامها، فالبقاع اعتبرت من حيث أنها مظنة سبب غير منضبط، والأوقات اعتبرت من حيث أنها سبب منضبط فلم تعتبر مظانها، فظهر الفرق بين قاعدتي البقاع والأزمان.

(وصل) مبنى هذا الفرق وسره قاعدة أنّ الوصف المعرف للحكم إنْ كان وصفاً ظاهراً منضبطاً لم يعدل عنه إلى غيره كالسكر في تحريم الخمر والقوت في الربا، وإنْ كان وصفاً خفياً أو غير منضبط أقيمت مظنته مقامه، أما الخفي الذي لا يطلع عليه فكالرضا في انتقال الأملاك لقوله ﷺ: «لا يحل مال امرىء مسلم إلاّ عن طيب نفس» فإنّ الرضا لما كان أمراً خفياً جعلت الصيغ والأفعال في بيع المعاطاة قائمة مقامه لأنّه يظن عندها، وألغي الرضا إذا انفرد عنها حتى لو اعترف بأنه رضي بانتقال الملك في الزمن الماضي من غير أنْ يكون صدر منه قول أو فعل لم يلزمه انتقال الملك، وأما غير المنضبط لاختلاف مقاديره في رتبه، فكمشقة السفر في ترخيص القصر والأفطار فإنها لما كانت سبباً لذلك الترخيص، وهي غير منضبطة المقادير إذ ليس

بأنه لم يقذف، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يستشكل الأثر الوارد في الشارب في هذا المعنى بهذه العبارة، ويقول: كيف تقام المظنة مقام القذف، ونحن نقطع بعدم القذف في حق بعض الناس لكن يمكن أنْ يجاب عن الأثر بما شهد له بالاعتبار من التقاء الختانين، فإنه ورد فيه الحديث النبوي، وهذا قد انقطع فيه بعدم المظنون عند وجود مظنته في بعض الصور، فإن قلت ما الفرق بين المظنة والحكمة التي اختلف في التعليل بها، وما الفرق بين الثلاثة: الوصف، والمظنة، والحكمة؟.

قلت: الحكمة هي التي توجب كون الوصف علة معتبرة في الحكم، فإذا ثبت كونه معتبراً في الحكم إنْ كان منضبطاً اعتمد عليه من غير مظنة تقام مقامه، وإنْ لم يكن منضبطاً أقيمت مظنته مقامه، فالحكمة في الرتبة الأولى والوصف في الرتبة الثانية والمظنة في الرتبة الثالثة، ومثال الثلاثة في المبيع أنّ حاجة المكلف إلى ما في يده من الثمن، أو المثمن هو المصلحة الموجبة لاعتبار الرضا، وهي المصيرة له سبباً للانتقال، ومظنة الإيجاب، والقبول، فالحاجة هي في الرتبة الأولى لأنها هي الموجبة لاعتبار الرضا، فاعتبار الرضا فرعها واعتبار الإيجاب والقبول فرع اعتبار الرضا، ومثال الثلاثة أيضاً في السفر أنّ مصلحة المكلف في راحته، وصلاح جسمه يوجب أنّ المشقة إذا عرضت توجب عنه تخفيف العبادة لئلا تعظم المشقة، فتضيع مصالحه بإضعاف جسمه، وإهلاك قوته، فحفظ صحة الجسم، وتوفير قوته هو المصلحة، والحكمة الموجبة لاعتبار وصف المشقة بسبب الترخص، فالمشقة في الرتبة الثانية منها لأنّ الأثر فرع المؤثر والمظنة المشقة، واعتبارها

. . . .

مشاق الناس سواء في ذلك أقيمت مظنته مقامه، وهي أربعة برد، فإنّ المشقة تظن عندها وكالإنزال في وجوب الغسل، وحصول نسبة الولد فإنّه لما كان غير منضبط في الناس بسبب أنّ منهم من لا ينزل إلاّ بالدفق والإحساس باللذة الكبرى، ومنهم من ينزل تقطيراً على سبيل السيلان من غير اندفاق في أول الأمر، ثم يندفق بعد ذلك كثيراً ولذلك يحصل الولد مع العزل والإنسان يعتقد أنه ما أنزل أقيمت مظنته مقامه، وهي التقاء الختانين لأنّه لما كان من الناس من ينزل بمجرد الملاقاة، ومنهم من ينزل بالفكر، ومنهم من ينزل بالنظر فقط، وكان التقاء الختانين أقوى من ذلك جعل مظنة، وكالعقل في التكليف، فإنه لما كان غير منضبط بسبب اختلافه في الرجال والصبيان جداً بحسب اعتدال المزاج وانحرافه فرب صبي لاعتدال مزاجه أعقل من رجل بالغ لانحراف مزاجه جعل البلوغ مقامه لأنه مظنته، وهو منضبط وإذا أقام الشرع مظنة الوصف مقامه أعرض عن اعتباره في نفسه نعم لا بدّ أن يكون متوقعاً مع المظنة فلو قطعنا بعدمه عند المظنة، فالقاعدة أنه لا يترتب على المظنة حكم كما لو قطعنا بعدم الرضا مع الإكراه على صدور الصيغة أو الفعل غير أنّ هذا المعنى، وإنْ كان هو الأصل قد خولف في مواضع منها التقاء الختانين، فإنا لو قطعنا بعدم الإنزال وجب الغسل.

ومنها قولهم في شارب الخمر أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فيكون عليه حد المفتري فأقيم الشرب الذي هو مظنة القذف مقامه، ونحن مع ذلك نقيم الحد على من نقطع أنه لم

فرع اعتبار المشقة، فهي في الرتبة الثالثة، ومثال الحكمة، والوصف من غير مظنة فيما هو منضبط الرضاع وصف موجب للتحريم، وحكمته أنه يصير جزء المرأة الذي هو اللبن جزء الصبي للرضاع، فناسب التحريم بذلك لمشابهته للنسب لأنّ منيها، وطمثها جزء الصبي، فلما كان الرضاع كذلك.

قال ﷺ: «الرضاع لحمة كلحمة النسب»، فالجزئية هي الحكمة، وهي في الرتبة الأولى، والرضاع الذي هو الوصف في الرتبة الثانية، ووصف الزنا موجب للحد، وحكمته الموجبة لكونه كذلك احتلاط الأنساب، فاختلاط الأنساب في الرتبة الأولى، وهي الحكمة، ووصف الزنا في الرتبة الثانية، وكذلك ضياع المال هو الموجب لكون وصف السرقة سبب القطع، فضياع المال في الرتبة الأولى، ووصف السرقة في الرتبة الثانية، ولما كان وصف الرضاع، والزنا، والسرقة منضبطاً لم يحتج إلى مظنة تقوم مقام هذه الأوصاف، فلم يحتج للرتبة الثانية، ويلزم من جواز التعليل بالحكمة أنْ يلزم أنه لو أكل صبي من لحم امرأة قطعة أنْ تحرم عليه لأنّ جزءها صار جزءه، ولم يقل به أحد، ولو وجد إنسان يأخذ الصبيان من أمهاتهم صغاراً، ويأتي بهم كباراً، بحيث لا يعرفون بعد ذلك أن يقام عليه حد الزنا بسبب أنه أوجب اختلاط الأنساب، ولم يقل به أحد وأنّ من ضيّع المال بالغصب، والعدوان إنْ يجب عليه حد السرقة ولم يقل به أحد، ولأجل هذه المعاني خالف الجمهور بالتعليل بالمظنة، فقد ظهر الفرق بين المظنة والوصف، والحكمة من هذا الوجه، وبين الحكمة، والمظنة فرق من وجه آخر، وذلك أنّ الحكمة إذا قطعنا بعدمها لا يقدح ذلك في

....

يقذف حتى أن الشيخ عزالدين بن عبدالسلام رحمه الله تعالى كان يقول: كيف تقام المظنة مقام القذف، ونحن نقطع بعدم القذف في بعض الناس لكن يمكن أن يجاب عن الأثر بما شهد له بالاعتبار من التقاء الختانين، فإنه ورد فيه الحديث النبوي مع أنا قد نقطع فيه بعدم المظنون عند وجود مظنته في بعض الصور، والفرق بين الوصف والمظنة والحكمة هو أنّ الحكمة هي التي توجب كون الوصف علة معتبرة في الحكم، فإذا ثبت كونه معتبراً في الحكم فإنْ كان خفياً أو غير منضبط أقيمت مظنته مقامه، وحينئذ تجتمع الثلاثة، ولذلك مثل منها البيع فإنّ حاجة المكلف إلى ما في يده من الثمن أو المثمن هو المصلحة والحكمة الموجبة لاعتبار الرضا وجعله سبباً لانتقال الملك ومظنة الرضا الإيجاب والقبول، فالحاجة في الرتبة الأولى لكونها الموجبة لاعتبار الرضا واعتبار الرضا في الرتبة الثانية لأنه فرعها واعتبار الإيجاب والقبول في الرتبة الثالثة لأنه مظنة اعتبار الرضا وفرعه، ومنها السفر، فإنّ راحة المكلف وصلاح جسمه مصلحة وحكمة توجب أنّ المشقة إذا عرضت أوجبت تخفيف العبادة عنه لئلا تعظم المشقة، فتضيع مصالحه بأضعاف جسمه، وإهلاك قوته ومظنة المشقة أربعة البرد، فحفظ صحة الجسم وتوفير قوته في الرتبة الأولى لكونه هو الموجب لاعتبار وصف المشقة والمشقة في الرتبة الثانية لأنها أثره، والأثر فرع المؤثر وأربعة البرد في الرتبة الثالثة لأنّ اعتبارها فرع اعتبار المشقة، وإنْ كان الوصف ظاهراً منضبطاً اعتمد عليه من غير أنْ تقام مظنته مقامه وحينئذ تتحقق الحكمة والوصف من غير مظنة وله مثل منها أنّ الرضاع وصف ظاهر منضبط

ترتب الحكم كما إذا قطعنا بعدم اختلاط الأنساب من الزنا بأنْ تحيض المرأة، ويظهر عدم حملها، ومع ذلك نقيم الحد، ونأخذ المال المسروق من السارق، ونجزم بعدم ضياع المال، ومع ذلك نقيم حد السرقة، وأما المظنة إذا قطعنا فيها بعدم المظنون، فالغالب في موارد الشريعة عدم اعتبار المظنة، وذلك فيمن أكره على الكفر، أو العقود الناقلة للأملاك أو الموجبة للطلاق، والعتاق، وغير ذلك، فإن تلك المظان يسقط اعتبارها بالإكراه، ولا يترتب عليها شيء البتة مما شأنه أنْ يترتب عليه عدم الإكراه، فهذا فرق آخر بين المظنة، والحكمة من جهة أنّ القطع بعدم الحكمة لا يقدح، والقطع بعدم مظنون المظنة يقدح، وينبغي أن يتفطن لهذه القاعدة، وهذه التفاصيل فهي، وإنْ انبنى عليها بيان هذا الفرق فهي يحتاج إليها الفقهاء رحمهم الله كثيراً في موارد الفقه، والترجيح، والتعليل إذا تقررت هذه القاعدة، فنقول إنما اعتبرت البقاع في الجمعات، وهي ثلاثة أميال في الإتيان إليها لأنها مظنة إذانها، وسماعه من تلك المسافة إذا هدأت الأصوات، وانتفت الموانع لقوله ﷺ: «الجمعة على من سمع النداء» فجعل مظنة السماع مقام السماع، ولذلك جعلت البقاع التي في مسافة القصر معتبرة في قصر الصلوات لأنها مظنة المشقة الموجبة للترخيص، وأما أهلة شهور العبادات كرمضان، وشوال وذي الحجة، ونحوها، فلا حاجة فيها إلى مظنة من جهة الزمان بسبب أنّ القطع بحصولها موجود من جهة الرؤية، أو إكمال العدة، فيحصل القطع بالمعنى المقصود، فلا حاجة إلى مظنة من جهة أنّ الزمان يقوم مقامه فإن المظنة إنما تعتبر عند عدم الانضباط أما معه فلا، فإذا ظننا أن الهلال يطلع في هذه الليلة بسبب قرائن

. . . .

موجب للتحريم، وحكمته أنه يصير جزء المرأة الذي هو اللبن وجزء الصبي الرضيع فناسب أنْ يكون إيجاب التحريم بالرضاع نظير إيجاب صيرورة مني المرأة وطمثها جزء للصبي للتحريم بالنسب، فلذا قال ﷺ: «الرضاع لحمة كلحمة النسب» فالجزئية في الرتبة الأولى وهي الحكمة ووصف الرضاع في الرتبة الثانية لأنه فرعها ومنها أنّ الزنى وصف كذلك موجب للحد واختلاط الأنساب حكمته الموجبة لكونه كذلك، فالاختلاط في الرتبة الأولى ووصف الزنى في الرتبة الثانية، ومنها أنّ السرقة وصف كذلك موجب للقطع، وضياع المال حكمته الموجبة لكونه كذلك، فضياع المال في الرتبة الأولى، ووصف السرقة في الرتبة الثانية فوصف كل من الرضاع والزنى والسرقة لما كان ظاهراً منضبطاً لم يحتج القيام مظنته مقامه فلم يحتج للرتبة الثالثة، ولا يلزم من جواز التعليل بالحكمة أنْ يترتب الحكم على كل من تحققت فيه تلك الحكمة، وإلاّ لحرمت المرأة على صبي أكل منها قطعة لحم لتحقق صيرورة جزئها جزأ منه، ولوجب حد الزنا على من يأخذ الصبيان من أمهاتهم صغاراً، ويأتي بهم كباراً بحيث لا يعرفون بعد ذلك بسبب أنه أوجب اختلاط الأنساب، ولوجب حد السرقة على من ضيع المال بالغصب والعدوان، ولم يقل بذلك كله أحد، ويلزم بذلك جواز التعليل بالمظنة، فلذا قال الجمهور بالتعليل بها، ولم يقولوا بالتعليل بالحكمة، فافهم ويفرق بين الحكمة والمظنة من وجه آخر وهو أنه لا يقدح في ترتب الحكم القطع بعدم الحكمة ألا ترى أنا نقيم حد الزنى، وحد السرقة وإنْ قطعنا بعدم اختلاط الأنساب من الزنى بأنْ تحيض المرأة ويظهر

تقدمت أما من توالي تمام الشهور فنظن نقص هذا الشهر، أو من جهة توالي النقص فنظن تمام هذا الشهر، أو من جهة طلوع القمر ليلة البدر قبل غروب الشمس، فنظن تمام هذا الشهر، أو من جهة تأخره في الطلوع عند غروب الشمس، فنظن نقصان هذا الشهر، وغير ذلك من الإمارات الدالة عند أرباب المواقيت على رؤية الأهلة، ويوجب أنّ هذه الليلة هي مظنة رؤية الهلال، فإنا لا نعتبر شيئاً من ذلك، ولا نقيم المظنة مقام الرؤية لأنّ لنا طريقاً للوصول إلى الوصف المطلوب أما بالرؤية أو بكمال العدة، والقاعدة أنه لا يعدل إلى المظنة إلا عند عدم انضباط الوصف دائماً، أو في الأغلب، وههنا ليس كذلك، فلذلك سقط اعتبار المظان من الأزمنة وكذلك أوقات الصلوات لما كانت منضبطة في نفسها لحصول القطع بها في أكثر صورها لم تقم مظانها في الصور مقامها، وبهذا ظهر الفرق بين قاعدة البقاع أقيمت مظانها مقامها، وبين الأزمنة لم يقم مظانها في الصور المذكورة، وسره ما تقدم من القاعدة الكلية التي تقدم تقريرها قبل.

(الفرق التاسع والتسعون بين قاعدة البقاع المعظمة من المساجد تعظم بالصلاة، ويتأكد طلب الصلاة عند ملابستها، وبين قاعدة الأزمنة المعظمة كالأشهر الحرم وغيرها لا تعظم بتأكد الصوم فيها)

مع أنّ نسبة الصلوات إلى البقاع كنسبة الصوم إلى الأزمان فالمكان يصلى فيه، والزمان يصام فيه وليس لنا مكان يصام فيه إلا بطريق العرض كثلاثة أيام في الحج بمكة جبراً لما

....

عدم حملها أو جزمنا بعدم ضياع المال بسبب أخذ المال المسروق من السارق، والغالب في موارد الشريعة عدم اعتبار المظنة إذا قطعنا فيها بعدم المظنون ألا ترى أنّ نحو الكفر والعقود الناقلة للأملاك، أو الموجبة للطلاق والعتاق من المظان يسقط اعتبارها بالإكراه، ولا يترتب عليها شيء البتة مما شأنه أن يترتب عليها عند عدم الإكراه، فليتفطن لهذه القاعدة وهذه التفاصيل فإنها وإنْ ذكرت هنا لبناء الفرق المذكور عليها وكونها سره إلاّ أنها يحتاج إليها الفقهاء رحمهم الله كثيراً في موارد الفقه والترجيح والتعليل والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق التاسع والتسعون بين قاعدة البقاع المعظمة من المساجد تعظم بالصلاة ويتأكد طلب الصلاة عند ملابستها، وبين قاعدة الأزمنة المعظمة كالأشهر الحرم لا تعظم بتأكد الصوم فيها)

البقاع المعظمة والأزمنة المعظمة وإنْ اشتركتا من جهة أنّ نسبة الصلوات إلى مطلق البقاع كما أنه من حيث وقوعها فيها كذلك نسبة الصوم إلى مطلق الأزمنة من حيث وقوعه فيها، ومن جهة أنّ بعض البقاع وهي المساجد كما اختصت بأنها بيوت الله تعالى، وطلب الشارع تعظيمها بالتحيات ممن دخلها كذلك اختص بعض الأزمنة وهو الثلث الأخير من الليل به تعالى وطلب الشارع تعظيمه بما يناسبه من الدعاء، والتضرع والاستغفار فقد ورد أنّ الثلث الأخير من الليل ينزل الرب تعالى فيه إلى سماء الدنيا فيقول: (هل من داع فأستجيب له، هل من مستغفر فأغفر له)، إلاّ أنهما افترقتا من جهة أنّ مطلق البقاع لم يقع منها ما

عرض من النسك، وصوم أيام الاعتكاف في المساجد لما عرض من الاعتكاف، ويصام رمضان، وغيره لعين ذلك الزمان لا لما عرض فيه، فالصوم بوصفه خاص بالزمان، والصلاة تكون للمكان كتحية المسجد وتكون للزمان كأوقات الصلوات، والوتر، وركعتي الفجر، والضحى، ونحوها، والفرق من حيث الجملة في كون المساجد تعظم بالتحيات إذا دخل إليها، والأشهر الحرم، ونحوها لا تعظم بالصوم هو أنّ الله تعالى غني عن الخلق على الإطلاق لا تزيده طاعتهم، ولا تنقصه معصيتهم، والأدب معه تعالى اللائق بجلاله متعذر منا، فأمرنا تعالى أنْ نتأدب معه كما نتأدب مع أكابرنا لأنه وسعنا، ولذلك أمرنا تعالى بالركوع، والسجود، والمدح له وإكرام خاصته، وعبيده ولما كان الواحد منا إذا أراد تعظيم عظيم منا فعل معه ذلك جعل الله تعالى ذلك تعظيماً له، ومن ذلك إنْ أحدنا إذا مر ببيوت الأكابر يسلم عليهم، ويحييهم بالتحية اللائقة بهم، والسلام في حقه تعالى محال لأنه دعاء بالسلامة، وهو سالم لذاته عن جميع النقائص، أو هو من المسالمة، وهي التأمين من الضرر وهو تعالى يجير، ولا يجار عليه، فاستغنى عن ذلك لتعذر معانيه في حقه تعالى، بل ورد أنْ نقول له تعالى أنت السلام، ومنك السلام، وإليك يعود السلام حينا ربنا بالسلام، أي أنت السالم لذاتك ومنك يصدر السلام لعبادك، وإليك يرجع طلبها، فاعطنا إياها، ولما استحال السلام في حقه تعالى أقيمت الصلاة مقامه ليتميز بيت الرب عن غيره من البيوت بصورة التعظيم بما يليق بالربوبية، ولذلك نابت الفريضة عن النافلة في ذلك لحصول التمييز بها، ولما كانت سبب التحيات في هذه البقاع المعظمة تمييزها اختص بالله

....

يصام فيه إلاّ بطريق العرض كثلاثة أيام بمكة جبراً لما عرض من النسك وصوم أيام الاعتكاف في المساجد لما عرض من الاعتكاف وإنما وقع منها ما يصلى فيه لعينه كالمساجد تصلي فيها النجية، وأما مطلق الأزمنة فوقع منها ما يصام فيه لعينه لا لما عرض فيه كرمضان وغيره ووقع منها ما يصلى فيه لعينه لا لما عرض فيه كأوقات الصلوات ونحو الوتر وركعتي الفجر والضحى، فالصوم بوصفه خاص بالزمان والصلاة كما تكون للمكان كتحية المسجد تكون للزمان كالصلوات ونحو الوتر، وركعتي الفجر والضحى في أوقاتها، ومن جهة أنّ البقاع المعظمة وهي المساجد لما اختصت بالله واشتهرت باسم يناسب اختصاصها به تعالى وهو لفظ البيوت، فإنّ شأن الرئيس والملك العظيم أنْ يكون في بيته ويختص به احتاجت إلى تمييز يختص به تعالى يناسب ربوبيته على قدر ما في وسعنا، وذلك أنّ الله تعالى لما كان غنياً عن الخلق على الإطلاق لا تزيده طاعتهم ولا تنقصه معصيتهم، وكان الأدب معه اللائق بجلاله متعذراً منا، وقد أمرنا تعالى أنْ نتأدب معه كما نتأدب مع أكابرنا لأنه وسعنا وكان أحدنا إذا مر ببيوت الأكابر يسلم عليهم ويحييهم بالتحية اللائقة بهم والسلام في حقه تعالى محال لأنه دعاء أما بالسلامة وهو تعالى سالم لذاته عن جميع النقائص، وأما بالمسالمة وهي التأمين من الضرر وهو تعالى يجير ولا يجار عليه أمرنا تعالى بالركوع والسجود والمدح له، وإكرام خاصته وعبيده وأنْ نقول له تعالى أنت السلام ومنك السلام وإليك يعود السلام حينا ربنا بالسلام أي أنت السالم لذاتك، ومنك يصدر السلام لعبادك وإليك يرجع طلبها، فأعطنا إياها فلما استحال السلام

تعالى، واشتهر باسم يناسب اختصاصه به، وهو لفظ البيوت، فإنّ شأن الرئيس، والملك العظيم أنْ يكون في بيته ويحل في بيته، ويختص به، ولم يوجد من الأزمنة ما اشتهر بالله تعالى هذه الشهرة حتى يحتاج إلى تمييز يختص به يناسب الربوبية، فهذا هو الفرق بين الأزمنة والبقاع في هذا المعنى، فإنْ قلت فقد ورد أن الثلث الأخير من الليل ينزل الرب تعالى فيه إلى سماء الدنيا، فيقول: هل من داع فأستجيب له هل من مستغفر فأغفر له، فقد اختص هذا الوقت من الزمان به تعالى كما اختصت المساجد بأنها بيوته، فينبغي أنْ يشرع فيه ما يوجب التمييز كما شرع في المسجد.

قلت: الأزمنة التي جرت عادة الملوك بالقدوم فيها على الرعايا شأنها أن تعظم بالزينة في المدائن، وغير الزينة من أسباب الاحتفال، وكان يلزمنا مثل ذلك في هذا الزمان غير أنّ الليل لا يلازم الصوم شرعاً، فشرع فيه ما يناسبه من الدعاء، والتضرع والاستغفار، وإنما الفرق بين الصلاة والصوم والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق المائة بين قاعدة النواح حرام، وبين قاعدة المراثي مباحة)

اعلم أنه قد اشتهر بين الناس تحريم النواح، وتفسيق النائحة دون تفسيق الشعراء الذين يرثون الموتى من الملوك والأعيان، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول: إنّ بعض المراثي حرام كالنواح، وتحرير القول فيهما وضبطهما أنّ النوح إنما حرم لأنه يقتضي نسبة الرب سبحانه، وتعالى إلى الجور في قضائه، والتبرم بقدره وأنّ الواقع من

. . . .

في حقه تعالى أقيمت الصلاة في المساجد مقامه ليتميز بيت الرب عن غيره من البيوت بصورة التعظيم بما يليق بالربوبية ولذلك نابت الفريضة عن النافلة في ذلك لحصول التميز بها، وأما الأزمنة المعظمة وهي الأشهر الحرم ونحوها فلم يوجد منها ما اشتهر بالله تعالى شهرة البقاع المعظمة حتى يحتاج إلى تمييز يختص به يناسب الربوبية كما احتاجت المساجد لذلك بسبب اشتهارها بالله تعالى الشهرة المذكورة والثلث الأخير من الليل، وإنْ اشتهر به تعالى اشتهار المساجد، وشرّع فيه ما يناسبه من الدعاء والتضرع والاستغفار كما علمت لما أنه يلزمنا ذلك فيه تعظيمه كما أنّ شأن الأزمنة التي جرت عادة الملوك بالقدوم فيها على الرعايا أنْ تعظم في المدائن بالزينة ونحوها من أسباب الاحتفال إلاّ أنّ تعظيمه لم يكن بالصوم لأنّ الليل لا يلائم الصوم، والفرق إنما هو بين تعظيم البقاع المعظمة بالصلاة والأزمنة المعظمة بالصوم فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق المائة بين قاعدة النواح حرام، وبين قاعدة المراثي مباحة)

ليس الأمر على تحريم النواح وتفسيق النائحة مطلقاً ولا على إباحة المراثي وعدم تفسيق الشعراء الذين يرثون الموتى من الملوك والأعيان مطلقاً، وإنْ اشتهر ذلك بين الناس، بل الحق أنّ كلاًّ من النواح والمراثي على أربعة أقسام حرام كبيرة وحرام صغيرة، ومباح ومندوباً أما ضابط ما هو حرام كبيرة من النواح والمراثي فكل كلام يقرر في النفوس، ويوضح للأفهام نسبة الرب سبحانه وتعالى إلى الجور في قضائه

موت هذا الميت لم يكن مصلحة، بل مفسدة عظيمة، وتكون النائحة تذكر كلاماً يقرر ذلك في النفوس، وتوضحه للإفهام، وتحمل السامعين على اعتقاد ذلك فكل لفظ تضمن ذلك حراماً نظماً كان أو نثراً مرثية، أو نواحاً، وقد جاء في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ التصريح بتحريم النواح، وورد في الحديث: «أنّ النائحة تكسى يوم القيامة قميصين قميص من جرب وقميص من قطران» وسره أن الأجرب سريع الألم لتقرح جلده والقطران يقوى شعلة النار فيكون عذابها بالنار بسبب هذين القميصين أشد العذاب، وفي أبي داود لعن الله النائحة والمستمعة.

قال سند من أصحابنا هي التي تتخذ النواح صنعة.

قال: وإلا فالمرأة مكروهة لما في البخاري إنّ رسول الله ﷺ ترك نساء جعفر لم يسكتهن، وفيه عن جابر رضي الله عنه جيء بأبي يوم أحد، وقد مثل به، وساق الحديث إلى أنْ قال: فسمع صوت نائحة فقال من هذه، فقالوا: ابنة عمر، فقال: فلتبكي أو لا تبكى ما زالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفع، وفيه عن أم عطية رضي الله عنها أخذ علينا النبي ﷺ أنْ لا ننوح فما وفت منا امرأة غير خمس نسوة سمتهن، والنواح من الكبائر، وصورته أنْ تقول النائحة لفظاً يقتضي فرط جمال الميت، وحسنه وكماله، وشجاعته وبراعته وأبهته ورئاسته، وتبالغ فيما كان يفعل من إكرام الضيف، والضرب بالسيف، والذب عن الحريم، والجار إلى غير ذلك من صفات الميت التي يقتضي مثلها أنْ

. . . .

والتبرم بقدره، وأنّ الواقع من موت هذا الميت لم يكن مصلحة، بل مفسدة عظيمة، فيحمل السامعين على اعتقاد ذلك يكون حراماً كبيرة نظماً كان أو نثراً مرثية أو نواحاً وذلك كأن تقول النائحة لفظاً يقتضي فرط جمال الميت وحسنه وكماله وشجاعته وبراعته وأبهته ورئاسته، وتبالغ فيما كان يفعل من إكرام الضيف والضرب بالسيف والذب عن الحريم، والجار إلى غير ذلك من صفات الميت التي يقتضي مثلها أنْ لا يموت، فإنّ بموته تنقطع هذه المصالح، ويعز وجود مثل الموصوف بهذه الصفات، ويعظم التفجع على فقد مثله، وأنّ الحكمة كانت تقتضي بقاءه وتطويل عمره لتكثر تلك المصالح في العالم، وكأنْ يقول الشاعر في رثائه:

مات من كان بعض أجناده المو ... ت ومن كان يختشيه القضاء

فيتضمن شعره من التعريض للقضاء بقوله من كان بعض أجناده الموت تعظيماً لشأن هذا الميت، وإنّ مثل هذا الميت ما كان ينبغي أنْ يخلو منه منصب الخلافة، ومتى تأتي الأيام بمثل هذا ونحو ذلك ويشير قوله يختشيه القضاء إلى أنّ الله تعالى كان يخاف منه، وهذا إذا لم يكن كفراً صريحاً وهو الظاهر من لفظه فهو قريب منه، فلذا لما حضر الشيخ عزالدين بن عبدالسلام في المحفل الذي جمع فيه الملك الصالح الأكابر والأعيان والقراء والشعراء لعزاء الخليفة ببغداد وأنشد بعض الشعراء في مرثيته مات من كان بعض أجناده البيت وسمعه الشيخ أمر بتأديبه وحبسه، وأغلظ الإنكار عليه وبالغ في تقبيح رثائه وأقام بعد التعزيز في

لا يموت فإنّ بموته تنقطع هذه المصالح. ويعز وجود مثل الموصوف بهذه الصفات، ويعظم التفجع على فقد مثله، وأنّ الحكمة كانت تقتضي بقاءه، وتطويل عمره لتكثر تلك المصالح في العالم فمتى كان لفظها مشتملاً على هذا كان حراماً، وهذا أشر[1] النواح وتارة لا تصل إلى هذه الغاية غير أنه تبعد السلوة عن أهل الميت، وتهيج الأسف عليهم، فيؤدي ذلك إلى تعذيب نفوسهم، وقلة صبرهم، وضجرهم وربما بعثهم ذلك على القنوط، وشق الجيوب، وضرب الخدود فهذا أيضاً حرام، ومتى كان لفظ النائحة ليس فيه شيء من ذلك، بل ذكر دين الميت، وأنه انتقل إلى جزاء أعماله الحسنة، ومجاورة أهل السعادة، وأنه أتى عليه ما قضى على عامة الناس، وأنّ هذا سبيل لا بد منه وأنه موطن اشترك فيه جميع الخلائق، وباب لا بد من دخوله، فهذا ليس بحرام فإن زادت على ذلك بأنْ تأمر أهل الميت بالصبر، وتحثهم على طلب الأجر، والثواب وأنهم ينبغي لهم أنْ يحتسبوا ميتهم في سبيل الله، ويعتمدون في حسن الخلف على الله تعالى، ونحو ذلك، فهذا مندوب إليه مأمور به، وعلى هذه القوانين تتخرج المراثي، فتنقسم أيضاً إلى المحرمة الكبيرة وإلى المحرمة الصغيرة، وإلى المباح، وإلى المندوب على قدر ما يتضمنه لفظ المرثية، فمن المراثي المباحة الخالية عن التحريم ما رثي به ابن عمر أخاه عاصماً لما مات فقال:

فإن تك أحزان وفائض دمعة ... جرين دماً من داخل الجوف منقعاً
تجرعتها في عاصم واحتسبتها ... فأعظم منها ما احتسى وتجرعا
فليت المنايا كن خلفن عاصماً ... فعشنا جميعاً، أو ذهبن بنا معاً

....

الحبس زماناً طويلاً ثم استتابه بعد شفاعة الأمراء والرؤساء فيه وأمره أن ينظم قصيدة يثني فيها على الله عز وجل تكون مكفرة لما تضمنه شعره من التعرض للقضاء والإشارة إلى أنّ الله تعالى كان يخاف من الميت والشعراء كثيراً ما يهجمون على أمور صعبة مثل ذلك رغبة في الإغراب والتمدح بأنه طرق معنى لم يطرق قبله فيقعون في هذا ومثله، ولذلك وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿ألم تر أنهم في كل واد يهيمون﴾ قال المفسرون: هذه الأودية هي أودية الهجاء المحرم ونحوه مما لا يحل قوله، وهذا القسم شر النواح والمراثي وعليه يحمل حديث أنّ النائحة تكسى يوم القيامة قميصين قميص من جرب وقميص من قطران وسره أنّ الأجرب سريع الألم لتقرح جلده والقطر أنْ يقوي شعلة النار فيكون عذاب النائحة بالنار بسبب هذين القميصين أشد العذاب وحديث أبي داود لعن الله النائحة والمستمعة، وأما ضابط ما هو حرام صغيرة فكل كلام نظماً أو نثراً مرثية أو نواحاً لم يصل إلى الغاية المذكورة في القسم الأول إلاّ أنه يبعد السلوة عن أهل الميت ويهيج الأسف عليهم حتى يؤدي إلى تعذيب نفوسهم وقلة صبرهم وضجرهم، وربما بعثهم على القنوط وشق الجيوب وضرب الخدود يكون حراماً صغيرة، وعليه يحمل ما جاء في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ من التصريح بتحريم النواح نعم قال سند من أصحابنا إنما يحرم النواح من النائحة التي

(١) الصواب حذف الهمزة.

دفعنا بك الأيام حتى إذا أتت تريدك لم نسطع لها عنك مدفعاً

فهذا رثاء مباح لا يحرم مثله، وليس فيه ما يشير إلى التجوير، ولا تسفيه القضاء، بل أنه حزين متألم لميته، وكان يشتهي لو مات معه، فهذا أمر قريب لا غرو فيه، ومثال الرثاء المندوب ما روى أنّ العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه لما مات عظم مصابه على ابنه عبد الله وكان عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عظيماً عند الناس في نفسه لأنه كان ترجمان القرآن، وافر العقل جميل المحاسن، والجلالة، والأوصاف الحميدة، فاعظمه الناس على التعزية إجلالاً له، ومهابة بسبب عظمته في نفسه، وعظمة من أصيب به فإنّ العباس رضي الله عنه عم رسول الله ﷺ وبقي بعد وفاته ﷺ مثل والده، وكان يقال: من أشجع الناس، فيقال العباس ومن أعلم الناس؟، فيقال: العباس، ومن أكرم الناس؟ فيقال العباس، فلما مات عظم خطبه، وجلت رزيته في صدور الناس، وفي صدر ولده عبد الله رضي الله عنهما، وأحجم الناس عن تعزيته، فأقاموا على ذلك شهراً كما ذكره المؤرخون، فبعد الشهر قدم إعرابي من البادية، فسأل عن عبد الله بن عباس، فقال له الناس ما تريد؟ فقال أريد أن أعزي عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، فقام الناس معه عساه أنْ يفتح لهم باب التعزية، فلما رأى عبد الله بن عباس قال له سلام عليك يا أبا الفضل، فقال له عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وعليك السلام ورحمة الله، وبركاته فأنشده:

اصبر نكن بك صابرين فإنما صبر الرعية عند صبر الراس

خير من العباس أجرك بعده والله خير منك للعباس

. . . .

تتخذه صنعة قال وإلاّ فالمرة مكروهة لما في البخاري أنّ رسول الله ﷺ ترك نساء جعفر لم يسكتهن وفيه عن جابر رضي الله عنه جيء بأبي يوم أحد، وقد مثل به وساق الحديث إلى أنْ قال فسمع صوت نائحة فقال من هذه فقالوا ابنة عمر فقال فلتبكي أو لا تبكي ما زالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفع، وفيه عن أم عطية رضي الله عنها أخذ علينا النبي ﷺ أنْ لا ننوح فما وفت منا امرأة غير خمس نسوة سمتهن، وأما ضابط ما هو مباح من النواح والمراثي فكل كلام لم يكن فيه شيء مما في القسمين قبله، بل ذكر فيه دين الميت، وأنه انتقل إلى جزاء أعماله الحسنة ومجاورة أهل السعادة، وأنه أتى عليه ما قضى على عامة الناس وأنّ هذا سبيل لا بدّ منه وأنه موطن اشترك فيه جميع الخلائق وباب لا بدّ من دخوله يكون مباحاً خالياً عن التحريم، ومنه ما رثى به ابن عمر أخاه عاصماً لما مات فقال:

فإنْ تك أحزان وفائض دمعة جرين دماً من داخل الجوف منقعاً

تجرعتها في عاصم واحتسيتها فاعظم منها ما احتسى وتجرعا

فليت المنايا كن خلفن عاصماً فعشنا جميعاً أو ذهبن بنا معاً

دفعنا بك الأيام حتى إذا أتت تريدك لم نسطع لها عنك مدفعاً

فهذا رثاء مباح لا يحرم مثله، وليس فيه ما يشير إلى التجوير ولا تسفيه القضاء، بل أنه حزين متألم لميته، وكان يشتهي لو مات معه، فهذا أمر قريب لا غرو فيه، وأما ضابط المندوب من النواح والمراثي فكل

فلما سمع عبد الله بن عباس رثاءه، واستوعب شعره سرى عنه عظيم ما كان به واسترسل الناس في تعزيته، وهذا كلام في غاية الجودة من الرثاء مسهل للمصيبة مذهب للحزن محسن لتصرف القضاء مثن على الرب تعالى بإحسان، وجميل العوارف، فهذا حسن جميل، ومثله ما ورد في الأخبار أنّ رسول الله ﷺ لما توفي سمع أهل بيته قائلاً يقول: يسمعون صوته، ولا يرون شخصه سلام عليكم أهل البيت إنّ في الله خلفاً من كل فائت، وعوضاً من كل ذاهب، فإياه فارجوا وبه فثقوا، فإنّ المصاب من حرم الثواب، فكانوا يرونه الخضر عليه السلام فهذا أيضاً كلام من القربات، ومندرج في سلك المندوبات، ومن الرثاء المحرم الفظيع ما وقع في عصرنا في رثاء الخليفة ببغداد في أيام الملك الصالح رحم الله الجميع، فعمل له الملك الصالح عزاء جمع فيه الأكابر، والأعيان، والقراء، والشعراء فانشد بعض الشعراء في مرثيته:

مات من كان بعض أجناده المو ... ت ومن كان يختشيه القضاء

فسمعه الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله، وهو جالس في المحفل فأمر بتأديبه، وحبسه وأغلظ الإنكار عليه، وبالغ في تقبيح رثائه، وأقام بعد التعزير في الحبس زماناً طويلاً، ثم استتابه بعد شفاعة الأمراء، والرؤساء فيه، وأمره أن ينظم قصيدة يثني فيها على الله عز وجل تكون مكفرة لما تضمنه شعره من التعرض للقضاء بقوله من كان بعض أجناده الموت تعظيماً لشأن هذا الميت وإنّ مثل هذا الميت ما كان ينبغي أنْ يخلو منه منصب الخلافة ومتى تأتي الأيام بمثل هذا ونحو ذلك، وقوله يختشيه القضاء يشير إلى أنّ الله تعالى

. . . .

كلام زاد على ما في قسم المباح من أمر أهل الميت بالصبر، وحثهم على طلب الأجر والثواب وأنهم ينبغي لهم أنْ يحتسبوا ميتهم في سبيل الله تعالى، ويعتمدون في حسن الخلف على الله تعالى ونحو ذلك يكون مندوباً إليه مأموراً به ومنه ما روى أنّ العباس بن عبدالمطلب رضي الله عنه لما مات عظم مصابه على ابنه عبد الله وعظم خطبه وجلت رزيته في صدور الناس، فإنه رضي الله عنه عم رسول الله ﷺ، وبقي بعد وفاته ﷺ مثل والده، وكان يقال من أشجع الناس فيقال العباس، ومن أعلم الناس فيقال العباس، ومن أكرم الناس فيقال العباس، وكان ابنه عبدالله رضي الله عنهما عظيماً عند الناس في نفسه لأنه كان ترجمان القرآن وافر العقل جميل المحاسن والجلالة والأوصاف الحميدة، فأحجموا عن تعزيته إجلالاً له ومهابة بسبب عظمته في نفسه، وأقاموا على ذلك شهراً كما ذكره المؤرخون فبعد الشهر قدم أعرابي من البادية، فسأل عن عبدالله بن عباس فقال له الناس ما تريد فقال أريد أن أعزي عبدالله بن عباس رضي الله عنهما فقام الناس معه عساه أنْ يفتح لهم باب التعزية، فلما رأى عبدالله بن عباس قال له: سلام عليك يا أبا الفضل، فقال له عبدالله بن عباس رضي الله عنهما: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته، فأنشده:

أصبر نكن بك صابرين فإنما ... صبر الرعية عند صبر الرأس

خير من العباس أجرك بعده ... والله خير منك للعباس

فلما سمع عبدالله بن العباس رثاءه واستوعب شعره سرى عنه عظيم ما كان به واسترسل الناس في

كان يخاف منه، وهذا أما كفر صريح وهو الظاهر من لفظه، أو قريب من الكفر، فالشعراء في مراثيهم يهجمون على أمور صعبة رغبة في الأعراب، والتمدح بأنه طرق معنى لم يطرق قبله، فيقعون في هذا، ومثله ولذلك وصفهم الله تعالى بقوله ألم تر أنهم في واد يهيمون؟ قال المفسرون: هذه الأودية هي أودية الهجاء المحرم، ونحوه مما لا يحل قوله: فظهر لك بهذا البسط، والتقرير الفرق بين النواح المحرم، والرثاء المحرم من غيره بتقرير القواعد المتقدمة فقس عليه ما يرد عليك من ذلك في البابين.

(الفرق الحادي والمائة بين قاعدة فعل غير المكلف لا يعذب به وبين قاعدة البكاء على الميت يعذب به الميت)

ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنّ الميت ليعذب ببكاء الحي عليه» خرجه مالك في الموطأ، وغيره من العلماء في الصحاح، فاشكل ظاهر الحديث من جهة أنّ الإنسان لا يؤاخذ بفعل غيره، وهي قاعدة صحيحة تعارض هذه القاعدة، وحصل الفرق من وجوه.

(أحدها) أنه محمول على ما إذا أوصى بالنياحة كما قال طرفه:

إذا مت فانعيني بما أنا أهله وشقي عليّ الجيب يا ابنة معبد

(وثانيها) أنهم كانوا يذكرون في نوائحهم مفاخر هي مخاز عند الشرع كالغصب، والفسوق فيعذب بها فيكون المعنى إنّ الميت يعذب بمدلول ما يقع في البكاء من الألفاظ،

....

تعزيته، وهذا كلام في غاية الجودة من الرثاء مسهل للمصيبة مذهب للحزن محسن لتصرف القضاء مثن على الرب بإحسان، وجميل العوارف، فهذا حسن جميل ومثله ما ورد في الأخبار أنّ رسول الله ﷺ لما توفي سمع أهل بيته قائلاً يقول يسمعون صوته ولا يرون شخصه سلام عليكم أهل البيت إنّ في الله خلفاً من كل فائت وعوضاً من كل ذاهب فإياه فأرجوا وبه فثقوا فإنّ المصاب من حرم الثواب فكانوا يرونه الخضر عليه السلام فهذا أيضاً كلام من القربات ومندرج في سلك المندوبات، وعلى هذه القوانين يتخرج جميع ما يرد عليك من النواحات والمراثي والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الحادي والمائة بين قاعدة فعل غير المكلف لا يعذب به، وبين قاعدة البكاء على الميت يعذب به الميت)

لما أشكل على القاعدة الصحيحة، وهي أنّ الإنسان لا يؤاخذ بفعل غيره وعارضها ظاهر ما أخرجه مالك في الموطأ وغيره من العلماء في الصحاح من قوله ﷺ: «إنّ الميت ليعذب ببكاء الحي عليه» ذهب بعض العلماء إلى رد البكاء فيه إلى فعل الميت أما بحمله على ما إذا أوصى الميت بالنياحة كما قال طرفة:

إذا مت فانعيني بما أنا أهله وشقي عليّ الجيب يا ابنة معبد

وأما بحمله على ما كان يباشره الميت حال حياته من الكفر ونحو الغضب والفسوق من المفاخر التي كانوا يذكرونها في نوائحهم، وهي مجاز عند الشرع فيعذب بها، فيكون المعنى أنّ الميت يعذب بمدلول ما

ولما كان بين البكاء وبين تلك الأمور ملازمة قد حصلت في الواقع عبر بالبكاء عنها مجازاً والعلاقة هي هذه الملازمة لأنّ اللفظ يلازم مدلوله، والبكاء يلازم هذا اللفظ، فهذه الملازمة هي العلاقة.

(وثالثها) ما قالته عائشة رضي الله عنها: يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما أنه لم يكذب، ولكنه نسي، أو أخطأ.

إنما مر رسول الله ﷺ بيهودية يبكي عليها أهلها فقال عليه السلام: «إنكم لتبكون عليها وأنها لتعذب في قبرها» واعلم إنّ هذه الوجوه الثلاثة تكون أجوبة عن الحديث، ولا توجب فرقاً بين القاعدتين، وإنما هي ترد البكاء إلى فعل الميت بالوصية كما قاله أولاً، أو بالمباشرة كما قاله ثانياً، وأما الثالث فهو من جنس الثاني لأنّ اليهودية إنما عذبت في قبرها بكفرها لا ببكاء أهلها، والفرق في التحقيق إنْ مشينا اللفظ على ظاهره ما وقع لبعض العلماء من أنّ امرأة من أهل العراق مات لها ولد فرحلت في بعض مقاصدها إلى المغرب، فحضر يوم العيد، وعادتها فيه في بلدها تخرج إلى المقابر فتبكي على ولدها فلما لم تكن في بلدها خطر لها أنْ تخرج إلى مقابر تلك البلدة التي حلت بها، فتفعل فيها ما كانت تفعله في بلدها، فخرجت إليها، وفعلت ذلك، وأكثرت البكاء والعويل، والتفجع على ولدها، ثم نامت فرأت أهل المقبرة قد هاجوا يسأل بعضهم بعضاً هل لهذه المرأة عندنا ولد؟ فقالوا: لا، فقال السائل منهم للمسؤول: فكيف جاءت عندنا تؤذينا ببكائها وعويلها

....

يقع في البكاء من الألفاظ مجاز العلاقة الملزومية بواسطة لأنّ اللفظ يلازم مدلوله والبكاء يلازم هذا اللفظ، فقول عائشة رضي الله عنها يغفر الله لأبي عبدالرحمن أما أنه لم يكذب ولكنه نسى أو أخطأ إنما مرّ رسول الله ﷺ بيهودية يبكي عليها أهلها فقال عليه السلام: «أنكم لتبكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها»، معناه أنّ اليهودية إنما عذبت في قبرها بكفرها لا ببكاء أهلها وذهب الأصل إلى أنهما قاعدتان، وأنّ الحديث باق على ظاهره، وأنه يفرق بينهما بما وقع لبعض العلماء من أنّ امرأة من أهل العراق مات لها ولد فرحلت في بعض مقاصدها إلى المغرب فحضر يوم العيد وعادتها فيه في بلدها تخرج إلى المقابر، فتبكي ولدها فلما لم تكن في بلدها خطر لها أن تخرج إلى مقابر تلك البلدة التي حلت بها فتفعل فيها ما كانت تفعله في بلدها فخرجت إليها وفعلت ذلك، وأكثرت البكاء والعويل والتفجع على ولدها، ثم نامت فرأت أهل المقبرة قد هاجوا يسأل بعضهم بعضاً هل لهذه المرأة عندنا ولد فقالوا لا فقال السائل منهم للمسؤول فكيف جاءت عندنا تؤذينا ببكائها وعويلها من غير أنْ يكون لها عندنا ولد ثم ذهبوا إليها فضربوها ضرباً وجيعاً، فاستيقظت فوجدت ألماً عظيماً من ذلك الضرب وتوضيح الفرق أنّ هذا يدل على أنّ البكاء والعويل كما كانت الأرواح في حالة الحياة تتأذى به، وتنقبض كذلك تتأذى به بعد الموت كان عليها أو على غيرها إلاّ أنه عليها أشد نكاية لأنها هي المصابة حينئذ وقد ورد أنّ الموتى يعلمون أحوال الأحياء، وما نزل بهم من شدة ورخاء وفقر واستغناء وغير ذلك مما يتجدد لأهليهم، ويتألمون للمؤلمات

من غير أنْ يكون لها عندنا ولد، ثم ذهبوا إليها فضربوها ضرباً وجيعاً فاستيقظت فوجدت ألماً عظيماً من ذلك الضرب، فدل ذلك على أنّ الأرواح تتألم من المؤلمات، وتفرح باللذات في البرزخ كما كانت في الدنيا، وهو ظاهر، وكذلك تعذب الكفار في قبورها كما قال عليه الصلاة والسلام «إنّ اليهود لتعذب في قبورها» فالأوضاع البشرية في الأرواح لم تتغير، وإنما كانت في مسكن فارقته فقط، وبقيت على حالها في أوضاعها، ولما كان البكاء، والعويل في حالة الحياة تتأذى به الأرواح، وتنقبض كانت بعد الموت تتأذى به كذلك، كان عليها أو على غيرها وهو عليها أشد نكاية لأنها هي المصابة حينئذ، وقد ورد أنّ الموتى يعلمون أحوال الأحياء وما نزل بهم من شدة، ورخاء، وفقر، واستغناء، وغير ذلك مما يتجدد لأهليهم، ويتألمون للمؤلمات ويسرون باللذات، وقد ورد أنه يفتخرون بالزيارات، ويتألمون بانقطاعها، وإذا كان الأمر كذلك كانوا يتألمون بالبكاء عليهم من أهليهم، وغير أهليهم، والألم عذاب فلذلك قال ﷺ: «إنّ الميت ليعذب ببكاء الحي عليه».

ويكون الفرق بين القاعدتين على هذا التقرير أنّ الإنسان لا يعذب بفعل غيره أي عذاب الآخرة الذي هو عذاب الذنوب، والبكاء عذاب ليس عذاب الآخرة الذي هو عذاب الذنوب المتوعد به من قبل صاحب الشرع، بل معناه الألم الجبلي الذي إذا وقع في الوجود قد يكون رحمة من الله تعالى كمن يبتليه الله تعالى بالألم لرفع درجاته ومن هذا الباب قوله ﷺ: «نحن الأنبياء أشد بلاء، ثم الصالحون، ثم الأمثل فالأمثل، يبتلى الرجل على قدر دينه» ومعلوم أنّ الأنبياء والصالحين يتألمون بالبلايا، والرزايا، وليس ذلك عذاباً بالتفسير الأول، بل رحمة من الله تعالى، ولذلك قال بعض السلف على القرن الماضي: أنْ كان أحدهم ليفرح بالبلايا كما يفرح أحدكم بالرخاء، والعذاب يستعاذ منه، ولا يفرح به، فهذا الوجه عندي هو الفرق الصحيح، ويبقى اللفظ على ظاهره، ويستغنى عن التأويل، وتخطئة

ويسرون باللذات وقد ورد أنهم يفتخرون بالزيارات، ويتألمون بانقطاعها فالأوضاع البشرية للأرواح في البرزخ كما كانت لها في الدنيا لم تتغير، وإنما كانت في مسكن فارقته فقط وبقيت على حالها في أوضاعها، فالعذاب في القاعدة التي دل عليها حديث أنّ الميت ليعذب ببكاء الحي عليه بمعنى الألم الجبلي الذي إذا وقع في الوجود قد يكون رحمة من الله تعالى، كمن يبتليه الله تعالى بالألم لرفع درجاته، ومن هذا الباب قوله ﷺ: «نحن الأنبياء أشدهم بلاء ثم الصالحون، ثم الأمثل فالأمثل» يبتلي الرجل على قدر دينه، ومعلوم أنّ الأنبياء والصالحين يتألمون بالبلايا والرزايا، وليس ذلك عذاباً بمعنى عذاب الآخرة الذي هو عذاب الذنوب المتوعد به من قبل صاحب الشرع كما هو بهذا المعنى في قاعدة أنّ الإنسان لا يعذب بفعل غيره، وإنما تألمهم بالبلايا والرزايا رحمة من الله تعالى ولذلك قال بعض السلف على القرن الماضي إنْ كان أحدهم ليفرح بالبلايا كما يفرح أحدكم بالرخاء والعذاب يستعاذ منه، ولا يفرح به قال الأصل، فهذا

الراوي وما ساعده الظاهر من الأجوبة كان أسعدها، وأولاها، وهذا كذلك، فيعتمد عليه في الفرق.

(الفرق الثاني والمائة بين قاعدة أوقات الصلوات يجوز إثباتها بالحساب والآلات وكل ما دل عليها، وبين قاعدة الأهلة في الرمضانات لا يجوز إثباتها بالحساب)

وفيه قولان عندنا وعند الشافعية رحمهم الله تعالى، والمشهور في المذهبين عدم اعتبار الحساب فإذا دل حساب تسيير الكواكب على خروج الهلال من الشعاع من جهة علم الهيئة لا يجب الصوم.

قال سند من أصحابنا: فلو كان الإمام يرى الحساب فأثبت الهلال به لم يتبع لإجماع السلف على خلافه مع أنّ حساب الأهلة، والكسوفات، والخسوفات قطعي فإنّ الله تعالى أجرى عادته بأن حركات الأفلاك وانتقالات الكواكب السبعة السيارة على نظام واحد طول الدهر بتقدير العزيز العليم.

قال الله تعالى: ﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾ [يس: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿الشمس والقمر بحسبان﴾ [يس: ٣٦]، أي هما ذوا حساب، فلا ينخرم ذلك أبداً، وكذلك الفصول الأربعة لا ينخرم حسابها والعوائد إذا استمرت أفادت القطع كما إذا رأينا شيخاً نجزم بأنه لم يولد كذلك بل طفلاً لأجل عادة الله تعالى بذلك، وإلا فالعقل يجوز ولادته كذلك، والقطع الحاصل فيه إنما هو لأجل العادة، وإذا حصل القطع

. . . .

الوجه عندي هو الفرق الصحيح، ويبقى لفظ الحديث على ظاهره ويستغنى عن التأويل وتخطئة الراوي، وما ساعده الظاهر من الأجوبة كان أسعدها وأولاها وهذا كذلك فيعتمد عليه في الفرق والله أعلم.

(الفرق الثاني والمائة بين قاعدة أوقات الصلوات يجوز إثباتها بالحساب، والآلات، وكل ما دل عليها، وبين قاعدة الأهلة في الرمضانات لا يجوز إثباتها بالحساب)

وذلك أنّ الله تعالى نصب زوال الشمس سبباً لوجوب الظهر وبقية الأوقات سبباً لوجوب بقية الصلوات كما يشهد لذلك أدلة الكتاب والسنة منها قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ أي لأجله ومنها قوله تعالى: ﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السموات والأرض وعشياً وحين تظهرون﴾ قال المفسرون هذا خبر معناه الأمر بالصلوات الخمس في هذه الأوقات حين تمسون المغرب والعشاء، وحين تصبحون الصبح وعشياً العصر وحين تظهرون الظهر والصلاة تسمى سبحة ومنه سبحة الضحى أي صلاتها فالآية أمر بإيقاع هذه الصلوات في هذه الأوقات فمن علم السبب بأي طريق كان لزمه حكمه فلذلك اعتبر الحساب المفيد للقطع في أوقات الصلوات، وأما الأهلة فقال الفقهاء رحمهم الله تعالى حساب تسيير الكواكب على خروج الهلال من الشعاع من جهة علم الهيئة، وإنْ كان قطعياً منضبطاً بسبب أنّ الله تعالى أجرى عادته بأنّ حركات الأفلاك وانتقالات الكواكب السبعة السيارة التي أشار إليها بعضهم بقوله:

بالحساب ينبغي أنْ يعتمد عليه كأوقات الصلوات، فإنه لا غاية بعد حصول القطع، والفرق، وهو المطلوب ههنا، وهو عمدة السلف، والخلف.

إنّ الله تعالى نصب زوال الشمس سبب وجوب الظهر، وكذلك بقية الأوقات لقوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ١٧]، أي لأجله، وكذلك قوله تعالى: ﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السموات والأرض وعشياً وحين تظهرون﴾ [الروم: ٣٠]، قال المفسرون هذا خبر معناه الأمر بالصلوات الخمس في هذه الأوقات حين تمسون المغرب، والعشاء، وحين تصبحون الصبح، وعشيا العصر، وحين تظهرون الظهر، والصلاة تسمى سبحة ومنه سبحة الضحى أي صلاتها، فالآية أمر بإيقاع هذه الصلوات في هذه الأوقات، وغير ذلك من الكتاب، والسنة الدال على أنّ نفس الوقت سبب، فمن علم السبب بأي طريق كان لزمه حكمه، فلذلك اعتبر الحساب المفيد للقطع في أوقات الصلوات، وأما الأهلة فلم ينصب صاحب الشرع خروجها من الشعاع سبباً للصوم، بل رؤية الهلال خارجاً من شعاع الشمس هو السبب، فإذا لم تحصل الرؤية لم يحصل السبب الشرعي، فلا يثبت الحكم، ويدل على أنّ صاحب الشرع لم ينصب نفس خروج الهلال عن شعاع الشمس سبباً للصوم.

قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته» ولم يقل لخروجه عن شعاع الشمس كما قال تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ١٧]، ثم قال: فإن غم عليكم أي خفيت

....

زحل شرى مريخه من شمسه فتزاهرت لعطارد الأقمار

على نظام واحد طول الدهر بتقدير العزيز العليم قال الله تعالى: ﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾ [يس: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿الشمس والقمر بحسبان﴾ أي هما ذو حساب، فلا ينخرم ذلك أبداً كما لا ينخرم حساب الفصول الأربعة التي هي الصيف والشتاء، والربيع والخريف والعوائد إذا استمرت أفادت القطاع كما إذا رأينا شيخاً نجزم بأنه لم يولد كذلك، بل طفلاً لأجل عادة الله تعالى، وإنْ جوز العقل ولادته كذلك إلاّ أنه يعتمد في خروج الأهلة من الشعاع على حصول القطع بالحساب كما اعتمد عليه في أوقات الصلوات لأنه لا غاية بعد حصول القطع بسبب أنّ صاحب الشرع لم ينصب خروج الأهلة من الشعاع سبباً للصوم كما نصب أوقات الصلوات سبباً لوجوبها، بل نصب رؤية الهلال خارجاً من شعاع الشمس أو إكمال العدة ثلاثين، ولم يتعرض لخروج الهلال عن الشعاع، فقد قال ﷺ: «صوموا لرؤيته، وافطروا لرؤيته»، ولم يقل لخروجه عن شعاع الشمس، كما قال تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ١٧] ثم قال ﷺ: «فإنْ غم عليكم أي خفيت عليكم رؤيته فاقدروا له» وفي رواية فاكملوا العدة ثلاثين، قال البنائي على عبق، وفي الحديثين ثلاثة أقوال الأول للإمام مالك أن الثاني تفسير للأول والثاني للطحاوي أنه ناسخ وأنّ التقدير في الأول معناه أنْ ينظر إلى الهلال ليلة الواحد والثلاثين فإنْ سقط لستة أسباع ساعة، فهو من تلك الليلة وإنْ سقط لضعفها فما قبلها والثالث

عليكم رؤيته فاقدروا له وفي رواية فاكملوا العدة ثلاثين فنصب رؤية الهلال، أو إكمال العدة ثلاثين، ولم يتعرض لخروج الهلال عن الشعاع، وأما قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ٢]، فلا دلالة فيه على هذا المطلوب قال أبو علي: لأن شهد لها ثلاث معان شهد بمعنى حضر، ومنه شهدنا صلاة العيد، وشهد بدراً وشهد بمعنى أخبر ومنه شهد عند الحاكم أي أخبره بما يعلمه، وشهد بمعنى علم، ومنه قوله تعالى: ﴿والله على كل شيء شهيد﴾ أي عليم وهو في الآية بمعنى حضر.

قال: وتقدير الآية فمن حضر منكم المصر في الشهر، فليصمه أي حاضراً مقيماً احترازاً من المسافر، فإنه لا يلزمه الصوم وإذا كان شهد بمعنى حضر لا بمعنى شاهد، ورأى لم يكن فيه دلالة على اعتبار الرؤية، ولا على اعتبار الحساب أيضاً فإنّ الحضور في الشهر أعم من كونه ثبت بالرؤية أو بالحساب فلأجل هذا الفرق قال الفقهاء رحمهم الله تعالى: إنْ كان هذا الحساب غير منضبط، فلا عبرة به، وإنْ كان منضبطاً لكنه لم ينصبه صاحب الشرع سبباً، فلم يجب به صوم، والحق من ترديد الفقهاء رحمهم الله هو القسم الثاني دون الأول غير إنّ ههنا إشكالين أحدهما في أوقات الصلوات، والآخر في رؤية الأهلة.

(الإشكال الأول) في أوقات الصلوات، وذلك أنه جرت عادة المؤذنين، وأرباب المواقيت بتسيير درج الفلك، فإذا شاهدوا المتوسط من درج الفلك، أو غيرها من درج الفلك الذي يقتضي أنّ درجة الشمس قربت من الأفق قرباً يقتضي أنّ الفجر طلع أمروا

....

لابن رشد بالجمع بينهما، وأنّ التقدير في الأول أنْ ينظر في الشهور التي قبل شعبان، فإنْ توالى ثلاثة على الكمال حمل على النقض، وإلاّ حمل على الكمال وهو مجمل الحديث الثاني. قال الحطاب: والأول هو الحق الذي لا غبار عليه وقد تبع عج في قوله لا يتوالى النقص في أكثر من ثلاثة من الشهور يافطن كذا توالي خمسة مكملة هذا الصواب وسواه أبطله لابن رشد إلاّ أنّ فيه بعض مخالفة له، والظاهر أنه أشار بقوله هذا الصواب الخ، لكلام ابن رشد والطحاوي لا كما فهم عبق ومحل ثبوت رمضان بكمال شعبان إذا لم تكن السماء مصحية ليلة الحادي والثلاثين من شعبان، وقد كان هلال شعبان ثبت برؤية عدلين ليلة ثلاثين من رجب، وإلا فلا يثبت بكمال شعبان لتكذيب الشاهدين أو لا كما في خش وهو صحيح بتصرف ولا دلالة في قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ٢]. على هذا المطلوب لما أمر أول الكتاب عن أبي علي من أنّ شهد فيه بمعنى حضر قال والتقدير فمن حضر منكم المصر في الشهر فليصمه أي حاضراً مقيماً احترازاً من المسافر، فإنه لا يلزمه الصوم وإذا كان شهد بمعنى حضر لا بمعنى شاهد ورأى لم يكن فيه دلالة على اعتبار الرؤية، ولا على اعتبار الحساب أيضاً فإنّ الحضور في الشهر أيضاً أعم من كونه ثبت بالرؤية أو بالحساب، فالحق من ترديد المالكية والشافعية رحمهم الله تعالى في اعتبار دلالة الحساب على خروج الهلال من الشعاع، وعدم اعتباره ما هو المشهور في المذهبين من عدم اعتباره حتى قال سند من أصحابنا فلو كان الإمام يرى الحساب، فأثبت الهلال به لم يتبع لإجماع السلف على خلافه،

الناس بالصلاة، والصوم مع أنّ الأفق يكون صاحياً لا يخفي فيه طلوع الفجر لو طلع، ومع ذلك فلا يجد الإنسان للفجر أثراً البتة، وهذا لا يجوز، فإنّ الله تعالى إنما نصب سبب وجوب الصلاة ظهور الفجر فوق الأفق، ولم يظهر، فلا تجوز الصلاة حينئذ فإنه إيقاع للصلاة قبل وقتها، وبدون سببها، وكذلك القول في بقية إثبات أوقات الصلوات **(فإن قلت)** هذا جنوح منك إلى أنه لا بد من الرؤية، وأنت قد فرقت بين البابين، وميزت بين القاعدتين بالرؤية، وعدمها، وقلت: السبب في الأهلة الرؤية، وفي أوقات الصلوات تحقيق الوقت دون رؤيته فحيث اشترطت الرؤية، فقد أبطلت ما ذكرته من الفرق.

قلت: سؤال حسن **(والجواب عنه)** إني لم أشترط الرؤية في أوقات الصلوات لكني جعلت عدم اطلاع الحس على عدم الفجر دليلاً على عدمه وأنه في نفسه لم يتحقق لأنّ الرؤية هي السبب، ونظيره في الأهلة لو كانت السماء مصحية والجمع كثير، ولم ير الهلال جعلت ذلك دليلاً على عدم خلوص الهلال من شعاع الشمس، وكذلك لو رأيت الظل عند الزوال مائلاً لجهة المغرب، ولم أره مائلاً إلى جهة المشرق، بل متوسطاً بين الجهتين جعلت ذلك دليلاً على عدم دخول الوقت، وعدم السبب، ففرق بين كون الحس سبباً وبين كونه دالاً على عدم السبب، فإني في الفجر جعلته دليلاً على عدم السبب لا أني اشترطت الرؤية، ولذلك إني لم أستشكل ذلك إلا، والسماء مصحية، والحس لا يجد شيئاً من الفجر أو لو كان حسابهم يظهر معه الفجر مع الصحو طالعاً من الأفق، ويخفي مع الغيم لم استشكله.

. . . .

وبالجملة فصاحب الشرع نصب تحقيق أوقات الصلوات سبباً لوجوبها بحيث لا يكون الحس دالاً على عدم دخول الوقت بأنْ يرى الإنسان الظل عند الزوال متوسطاً بين جهتي المشرق والمغرب لا مائلاً لجهة المشرق أو لا يجد الإنسان للفجر أثراً البتة مع كون الأفق صاحياً لا يخفى فيه طلوع الفجر لو طلع فما جرت به عادة المؤذنين وأرباب المواقيت من تسيير درج الفلك، فإذا شاهدوا ما يقتضي من درج الفلك المتوسط أو غيره أنّ الفجر طلع أمروا الناس بالصلاة والصوم، وإنْ كان الإنسان لا يجد للفجر أثراً البتة والأفق صاح لا يخفى فيه طلوع الفجر لو طلع مشكل ونصب رؤية الهلال خارجاً عن شعاع الشمس، أو إكمال العدة ثلاثين سبباً لوجوب صوم رمضان، ولم ينصب تحقيق الخروج بدون رؤيته كما في أوقات الصلوات سبباً لذلك، فاشترط في سببية أوقات الصلوات التحقيق دون الرؤية، وفي سببية الهلال الرؤية دون مجرد التحقيق إلاّ إنْ جعل المالكية والأحناف والحنابلة رؤية الهلال في بلد من البلدان سبباً لوجوب الصوم على جميع أقطار الأرض خلافاً للشافعية في جعلهم لكل قوم رؤيتهم مع اتفاق الجميع على أنّ لكل قوم فجرهم وزوالهم وعصرهم ومغربهم وعشاءهم نظراً لسكون الفجر إذا طلع على قوم يكون عند آخرين نصف الليل، وعند آخرين نصف النهار وعند آخرين غروب الشمس إلى غير ذلك من الأوقات مشكل إذ لا فارق بين أوقات الصلوات ورؤية الهلال ضرورة أن ما من درجة تطلع من الفلك، أو تتوسط أو تغرب إلاّ وفيها جميع الأوقات بحسب آفاق مختلفة وأقطار متباينة حتى أنّ جماعة من الفقهاء أشكلت عليهم مسألة

وقلت إنما يخفي لأجل الغيم لا لأجل عدمه في نفسه لكن لما رأيت حسابهم في الصحو لا يظهر معه الفجر علمت أنّ حسابهم يقارن عدم السبب فإنّ الحس كما يدل على وجود الفجر يدل أيضاً على عدمه باتساق الظلمة، وعدم الضياء، فهذا جواب هذا السؤال لا أني سويت بين الأهلة، وأوقات الصلوات فتأمل ذلك.

(الإشكال الثاني) أنّ المالكية جعلوا رؤية الهلال في بلد من البلاد سبباً لوجوب الصوم على جميع أقطار الأرض، ووافقتهم الحنابلة رحمهم الله على ذلك، وقالت الشافعية رحمهم الله: لكل قوم رؤيتهم، واتفق الجميع على أنّ لكل قوم فجرهم، وزوالهم وعصرهم، ومغربهم وعشاءهم فإنّ الفجر إذا طلع على قوم يكون عند آخرين نصف الليل وعند آخرين نصف النهار، وعند آخرين غروب الشمس إلى غير ذلك من الأوقات، وما من درجة تطلع من الفلك، أو تتوسط، أو تغرب إلا وفيها جميع الأوقات بحسب آفاق مختلفة، وأقطار متباينة، فإذا طلعت الشمس في أقصى المشرق كان نصف الليل عند البلاد المغربية منهم، أو أقل من ذلك، أو أكثر على حسب البعد عن ذلك الأفق، فإذا غربت الشمس في أقصى المغرب كان نصف الليل عند البلاد المشرقية، أو أقل، أو أكثر بحسب قرب ذلك القطر من القطر الذي غربت فيه الشمس، وكذلك بقية الأوقات تختلف هذا الاختلاف، وكذلك وقع في الفتاوى الفقهية مسألة أشكلت على جماعة من الفقهاء رحمهم الله في أخوين ماتا عند الزوال أحدهما بالمشرق، والآخر بالمغرب أيهما يرث صاحبه، فأفتى الفضلاء من الفقهاء بأنّ المغربي يرث المشرقي لأنّ زوال المشرق قبل زوال المغرب، فالمشرقي مات أولاً فيرثه المتأخر لبقائه بعده حياً متأخر الحياة، فيرث المغربي المشرقي إذا تقرر الاتفاق على أنّ أوقات الصلوات تختلف باختلاف الآفاق وإنّ لكل قوم فجرهم، وزوالهم، وغير ذلك من الأوقات، فيلزم ذلك في الأهلة بسبب أنّ البلاد المشرقية إذا كان الهلال فيها في الشعاع، وبقيت الشمس تتحرك مع القمر إلى الجهة الغربية فما تصل الشمس إلى أفق المغرب إلا وقد خرج الهلال من الشعاع، فيراه أهل الغرب ولا يراه أهل المشرق هذا أحد أسباب اختلاف رؤية الهلال، وله أسباب أخر مذكورة في علم الهيئة لا يليق ذكرها ههنا إنما ذكرت ما يقرب فهمه، وإذا كان الهلال يختلف باختلاف الآفاق وجب أنْ يكون لكل قوم رؤيتهم في الأهلة كما أنّ لكل قوم فجرهم، وغير ذلك من أوقات الصلوات، وهذا حق ظاهر، وصواب متعين أما وجوب الصوم على جميع الأقاليم برؤية الهلال بقطر منها فبعيد عن القواعد، والأدلة لم تقتض ذلك فاعلمه.

....

أخوين ماتا عند الزوال أحدهما بالمشرق، والآخر بالمغرب أيهما يرث صاحبه، فأفتى الفضلاء منهم بناء على هذا الاختلاف بأنّ المغربي يرث المشرقي لأنّ زوال المشرق قبل زوال المغرب، فالمشرقي مات أولاً،

(الفرق الثالث والمائة بين قاعدة الصلوات في الدور المغصوبة تنعقد قربة بخلاف الصيام في أيام الأعياد، والجمع منهى عنه)

أما الصلوات فمشهور المذهب ذلك، وهو قول الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما.

وقال ابن حنبل وابن حبيب من أصحابنا رحمهما الله: لا تنعقد قربة، ويجب القضاء فسوى بين البابين، فلا فرق على مذهبه لتسويته بين القاعدتين إنما الفرق على مذهب الجماعة، وقال جماعة أحمد ومن وافقه: مسبوق بالإجماع في الصحة في الصلوات في الدار المغصوبة، وقد أجمع السلف رضي الله عنهم على عدم أمر الظلمة بالقضاء إذا صلوا بالدور المغصوبة، وأما الصوم أيام العيدين النحر، والفطر ففي الصحيحين أنّ رسول الله ﷺ نهى عن صوم يوم الفطر، ويوم النحر ففي الجواهر لو قال أصوم هذه السنة لم يلزمه قضاء أيام العيدين، والتشريق، ورمضان إلا أنْ ينوي القضاء، وروى أنّ ناذر ذي الحجة يقضي أيام النحر إلا أنْ ينوي عدم القضاء، ولو نذر صوم يوم قدوم، فلان فقدم في الأيام المحرم صومها، فالمنصوص نفي القضاء لتعذره شرعاً وناذر صوم يوم النحر، أو الفطر، أو الشك ملغى كنذر الصلوات في الأوقات المكروهة قاله مالك رحمه الله في المدونة، وقاله الشافعي رضي الله عنه، فظاهر مذهبنا، ومذهب الشافعي أنّ الصوم لا ينعقد قربة في هذين

....

فيرثه المغربي المتأخر لبقائه بعده حياً متأخر الحياة نعم قدم هذا الإشكال في الفرق الأول موضحاً ومر جوابه بما فيه كفاية ومقنع لمن له قلب ومسمع والله أعلم.

(الفرق الثالث والمائة بين قاعدة الصلوات في الدور المغصوبة تنعقد قربة بخلاف الصيام في أيام الأعياد والجميع منهى عنه)

اعلم رحمك الله تعالى أنّ الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك، وقد نهى عن ذلك في مواضع ففي الصحيحين أنّ رسول الله ﷺ نهى عن صوم يوم الفطر، ويوم النحر وعن بيع درهم بدرهمين، فاختلف المجتهدين في بقاء ذلك الوضع الشرعي في المواضع المنهي عنها، فيكون الصوم في يوم العيد مناطاً للثواب، وفي ارتفاعه فيها، فلا يكون الصوم في يوم العيد مناطاً للثواب فحكم بالارتفاع مالك والشافعي رحمهما الله تعالى نظراً لكون النهي عن العبادة الموصوفة بكونها في الزمان أو الحالة المعينة من بين سائر الأزمنة أو الحالات يدل على اختلاف الأصل لأنه يفهم منه على قواعدهما أنْ يكون عدم ذلك الوصف شرطاً في صحة تلك العبادة، فحيث وقعت موصوفة به وقعت فاسدة لعينها أي لذاتها وماهيتها لأنها حينئذ فقد شرطها والقاعدة أنّ ما فقد ما يتوقف عليه ذاتياً كالركن أو عرضياً كالشرط فهو باطل وفاسد، وحكم بعدم الارتفاع أبو حنيفة رحمه الله تعالى نظراً لكون النهي عن العبادة الموصوفة بذلك لا يدل على قواعده على اختلال الأصل لأنه لا يفهم منه أنْ يكون عدم ذلك الوصف شرطاً حتى يكون النهي عنه لعينه.

اليومين بخلاف الصلاة، والصوم والصلاة عبادتان، والنهي إنما جاء من جهة الظروف التي هي الزمان في الصوم، والمكان في الصلاة، والحكم مختلف بين القاعدتين كما ترى، والفرق أن المنهى عنه تارة يكون العبادة الموصوفة بكونها في الزمان، أو المكان، أو الحالة المعينة من بين سائر الأزمنة، أو البقاع، أو الحالات، فتفسد لأنّ النهي يقتضي، فساد المنهي عنه على قواعدنا، وقواعد الشافعي رضي الله عنه، وتارة يكون المنهي عنه هو الصفة العارضة للعبادة، فلا تفسد العبادة لتعلق النهي حينئذ بأمر خارج عن العبادة، والمباشر بالنهي في الصوم إنما هو الموصوف بكونه في يوم الفطر، أو النحر كما تقدم الحديث، والمباشر بالنهي في الصلاة في الدار المغصوبة إنما هو الغصب، ولم يرد نهي عن الصلاة في الدار المغصوبة إنما ورد في الغصب دون الصلاة المقارنة للغصب، والقضاء على الصفة لا يلزم أنْ يتعدى إلى الموصوف، وبالعكس، فيصح أنْ يقال شرب الخمر مفسدة، ولا يصح أنْ يقال شارب الخمر مفسدة، ويصح أنْ يقال شارب الخمر ساقط العدالة، ولا يصح أنْ يقال شرب الخمر ساقط العدالة، فظهر أنّ أحكام الصفات لا تنتقل للموصوفات، وأحكام الموصوفات لا تنتقل للصفات وظهر أنّ النهي في الصوم عن الموصوف، وفي الصلاة في الدار المغصوبة عن الصفة، وأنّ الأحكام على أحدى الجهتين لا تنتقل للأخرى.

فإن قلت لو نذر الصلاة في الدار المغصوبة لم ينعقد نذره كما في صوم يوم النحر، فهما سواء.

. . . .

واعلم أيضاً أنّ الفعل الشرعي المنهي عنه إنْ دل دليل على أنّ قبحه لعينه أي لفقد ما يتوقف عليه عينه وذاته وماهيته ذاتياً كالركن أو عرضياً كالشرط، فهو باطل كما في الصلاة بدون بعض الشروط، أو الأركان وكما في بيع الملاقيح، وهي ما في البطون من الأجنة لانعدام ركن المبيع من البيع عند الجميع، وكما في صوم يوم العيد لفقد شرطه الذي هو عدم الوقوع في ذلك اليوم لما فيه من الأعراض عن ضيافة الله تعالى للناس فيه، وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لفقد شرطه الذي هو عدم الزيادة عند مالك والشافعي رحمهما الله تعالى كما علمت، وحينئذ يكون النهي مستعملاً في معنى النفي مجازاً لأن المنهي عنه يجب أنْ يكون متصور الوجود بحيث لو قدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أنْ يقدم على الفعل فيعاقب، وبين أنْ يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه، وإنْ دل دليل على أنّ قبحه لغيره فذلك الغير إنْ كان مجاوراً كالصلوات في الدور المغصوبة، فهو صحيح مكروه فينعقد قربة على مشهور مذهب مالك، وقولي الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم وقال ابن حنبل وابن حبيب من أصحابنا رحمهما الله تعالى لا ينعقد قربة، ويجب القضاء وإنْ كان وصفاً كما في صوم يوم النحر نهي عن إيقاعه في يوم النحر للإعراض بصومه عن ضيافة الله تعالى للناس بلحوم الأضاحي التي شرعها فيه، وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة، فيأثم به فهو فاسد عند أبي حنيفة لا باطل لأنه لم يجعل فقد الوصف شرطاً كما علمت.

قلت: لا لأنهم قالوا: إنّ الصلاة إذا وقعت في الدار المغصوبة تبرىء الذمة، وقالوا إذا وقع الصوم في يوم النحر، ويوم الفطر لا ينعقد قربة، وبراءة الذمة بالصلاة في الدار المغصوبة يقتضي أنها انعقدت قربة لأنّ الذمة لا تبرأ من الواجب بما ليس واجباً فضلاً على أنه ليس بقربة، فتكون الصلاة في الدار المغصوبة قربة واجبة من جهة أنها صلاة لا من جهة اشتمالها على الغصب.

فإنْ قلت: الصوم والصلاة كلاهما قربة بالإجماع والنهي، والمفسدة إنما جاء من جهة أمر خارجي وهو الزمان في الصوم، والمكان في الصلاة فأنت إذا فرعت على مذهب من يرى أنّ النهي عن الوصف لا يتعدى إلى الأصل لزم ذلك فيما قاله أبو حنيفة رحمه الله في عقود الربا أنّ الوصف يبطل، ويصح الأصل لسلامته عن النهي، والمفسدة، فيلزمك أنْ تلتزم مذهبه وإنْ فرعت على مذهب من يرى أنّ البابين واحد، وهو مذهب أحمد، فيلزمك أنْ تلتزم ما قاله: في إبطال الصلاة في الدار المغصوبة، وبالثوب المغصوب، وإبطال الوضوء بالماء المغصوب، ونحو ذلك من فروع الحنابلة، وأنت لم تقل بهذا المذهب، ولا بذاك فكان مذهبنا مشكلاً فتحتاج الجواب لمالك، والشافعي عن هذا الإشكال، وأنْ تبطل الفرق الذي ذكرته بين الصلاة، والصوم، فإنك إنْ اعتبرت الأصل، والوصف، وفرقت بينهما كقول أبي حنيفة لزمك الصحة في الصلاة، والصوم لأنّ النهي لأمر خارجي، وهو الزمان، والمكان، وإنْ سويت كما قاله أحمد لزمك البطلان فيهما، وعلى التقديرين بطل ما حاولته من الفرق.

....

فمن نذر عنده صوم يوم النحر بأنْ قال لله عليّ صوم يوم النحر أو نذر صوم غد فوافق يوم النحر صح نذره لأنّ المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويفي بالنذر، ولو صامه خرج عن عهدة نذره لأنه أدى الصوم كما التزمه، ومن باع درهماً بدرهمين، فإنْ كان بالمجلس وجب عليه أما الفسخ أو رد الزيادة وعاد صحيحاً، وإنْ كان بعد تقرر الفساد بالقبض، فلا يعود صحيحاً برد الزيادة فقد اعتد بالصوم، والبيع المذكورين لكونها فاسدين باطلين إذا الباطل لا يعتد به اتفاقاً، وهو باطل عند مالك والشافعي لإرجاعهما ذلك إلى النهي عن الذات بأن يجعلا فقد الوصف شرطاً كما علمت قال صاحب الطريقة لأنّ النهي ورد عن الصوم فإرجاعه إلى غيره عدول عن الحقيقة، وإنْ لم يدل دليل على أنّ قبحه لعينه أو لغيره، فباطل عند مالك والشافعي حتى لا يترتب عليه الأحكام لأنّ الأصل في النهي اقتضاء الفساد، وعند أبي حنيفة يصح بأصله إذ لا قرينة على استعماله في النفي مجازاً والنهي يقتضي الصحة، ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على أنّ القبح لوصفه أفاده الشربيني عن التفتازاني مع توضيح وزيادة من الأصل ومحلى جمع الجوامع والعطار وبالجملة.

فالفرق بين القاعدتين بكون النهي عن العبادة لمجاورها لا يوجب البطلان على مشهور مالك، وقولي الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله تعالى خلافاً لابن حنبل وابن حبيب من أصحابنا، والنهي عنها لعينها يوجب البطلان اتفاقاً وكذا لوصفها عند مالك والشافعي رحمهما الله تعالى لرجوعه إلى النهي عن الذات

قلت: سؤالات حسنة، والجواب عنها أني ألتزم الفرق بين الأصل، والوصف، ولا أسوي كما قالته الحنابلة، ولا يلزمني عقود الربا بسبب أنّ انتقال الأملاك في المعاوضات يعتمد الرضا لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس منه» وصاحب الدرهم، أو الصاع من البر ما رضى بإخراجه من ملكه إلا مقابلاً بدرهمين، أو صاعين فإذا أسقطنا أحد الدرهمين، أو أحد الصاعين بطل ما حصل به الرضا، ونقل الملك بغير رضا لا يجوز، ويلزم أيضاً نقل الملك بغير عقد، فإنّ متعلق العقد، ومقتضاه إنما هو هذا المجموع أما درهم بدرهم فلم يقتضه العقد، بل اقتضى عدمه فإنّ مفهوم قول القائل بعتك درهماً بدرهمين أنه لا يبيعه درهماً بدرهم، وإذا لم يوجد العقد يكون نقل الملك بغير رضا، ولا عقد، وهو خلاف الإجماع بخلاف الصلاة موجب الأمر بجملته وجد في الصلاة في الدار المغصوبة، فإنّ الآمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب، بل حرم الله تعالى الغصب، ولم يشترط فيه عدم الصلاة، وأوجب الصلاة ولم يشترط فيها عدم الغصب فقد وجد مقتضى الأمر بجملته، ومقتضى النهي بجملته فوجب اعتبارهما وأنْ يترتب على كل واحد منهما مقتضاه كما أنّ الله تعالى حرم السرقة، ولم يشترط فيها عدم الصلاة، وأوجب الصلاة، ولم يشترط فيها عدم السرقة، فإذا سرق في صلاته فقد وجد موجب الأمر بجملته، وموجب النهي بجملته، فوجب أنْ يترتب على كل واحد منهما مقتضاه، فتبرأ ذمته بالصلاة، ونقطعه للسرقة عملاً بتحقق السببين، فهذا هو الفرق بين العقود، ومقتضياتها وبين الأوامر، وموجباتها فتأمل ذلك فهو من النظر الجميل، والبحث الدقيق، وأما ما ذكرته من

. . . .

بجعل فقد الوصف شرطاً خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله تعالى، فلا فرق بينهما عند أبي حنيفة، وابن حنبل وابن حبيب من أصحابنا، وإنما الفرق بينهما على مشهور مالك وقول الشافعي فعندهما نذر صوم يوم النحر لا ينعقد، ونذر الصلاة في الدار المغصوبة ينعقد لأنهم قالوا إنّ الصلاة إذا وقعت في الدار المغصوبة تبرىء الذمة بها يقتضي أنها انعقدت قربة لأنّ الذمة لا تبرأ من الواجب بما ليس واجباً فضلاً على أنه ليس بقربة فتكون الصلاة في الدار المغصوبة قربة واجبة من جهة أنها صلاة لا من جهة اشتمالها على الغصب، وذلك لأنهما التزما الفرق بين الوصف والمجاور أنّ المأمور به المنهي عنه لمجاوره يوجد بفعله موجب الأمر بجملته، فإنّ الأمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب، بل أوجبها، ولم يشترط عدمه فيها والناهي عن الغصب لم يشترط فيه عدم الصلاة، بل حرمه ولم يشترط عدمها فيه فكل من الأمر، والنهي وجد مقتضاه بجملته فوجب اعتبارهما، وأنْ يترتب على كل منهما مقتضاه، وإنّ المأمور به المنهي عنه لوصفه لا يوجد بفعله موجب الأمر بجملته لفقد شرطه الذي يتوقف عليه، وهو عدم الوصف فصوم يوم العيد مأمور به، ومنهي عن إيقاعه في يوم العيد، فيكون عدم إيقاعه في يوم العيد شرطاً فيه لا يوجد بفعله موجب الأمر إلاّ بتحققه والتزم التسو بين العين والوصف كما علمت والتزم أحمد وابن حبيب التسوية بين الوصف، والمجاور وأبو حنيفة الفرق بين العين والوصف، فاتضح الفرق وظهر اندفاع ما أورد عليه من أنّه إنْ اعتبر الأصل ولوصف وفرق بينهما كما قاله أبو حنيفة لزم الصحة في الصلاة والصوم لأنّ النهي لأمر

سقوط الفرق بسبب أنهما قربتان في أنفسهما، والنهي إنما جاء من أمر خارجي، فأقول: ورود النهي عن العبادة الموصوفة يدل على أنّ العبادة الموصوفة عرية عن المصلحة التي في العبادة التي ليست موصوفةً بتلك الصفة، والأوامر تتبع المصالح، فإذا ذهبت المصلحة ذهب الطلب، والأمر وإذا ذهب الطلب لم يبق للصوم قربة، وفي الصلاة لم ينه عنها أصلاً إنما ورد النهي عن الصفة خاصة التي هي الغصب، فبقيت الصلاة على حالها مشتملة على مصلحة الأمر، فكان الأمر ثابتاً فكانت قربة، فظهر بهذا التقرير أنّ صوم يوم النحر، والفطر ليس بقربة، والصلاة في الدار المغصوبة قربة، وبذلك ظهر الفرق بين القاعدتين واندفعت الإشكالات كلها.

(الفرق الرابع والمائة بين قاعدة إنّ الفعل متى دار بين الوجوب، والندب فعل ومتى دار بين الندب، والتحريم ترك تقديماً للراجح على المرجوح وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان أم لا)

فأنه يحرم صومه مع أنه إن كان من شعبان، فهو مندوب، وإن كان من رمضان فهو

قال:

(الفرق الرابع والمائة بين قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل ومتى دار بين التحريم، والندب ترك تقديماً للراجح على المرجوح، وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان أو لا، فإنه يحرم صومه مع أنه إنْ كان من شعبان فهو مندوب، وإنْ كان من رمضان فهو واجب فكان ينبغي أنْ يتعين صومه إلى قوله، ويحتاج إلى الفروق القادحة المعتبرة في الموضعين)

قلت: قوله مع أنه كان من شعبان فهو مندوب ليس بمسلم، بل هو من شعبان لا على القطع، بل

خارجي، وهو الزمان، والمكان، وإنْ اعتبر الأصل والوصف وسوى بينهما كما قاله أحمد لزم البطلانْ فيهما، وعلى التقديرين يبطل الفرق المذكور، فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الرابع والمائة بين قاعدة أنّ الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل، ومتى دار بين الندب والتحريم ترك تقديماً للراجح على المرجوح وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان أم لا)

اعتبر المجتهدون كلاً من قاعدة أن الفعل متى دار بين الوجوب، والندب فعل وقاعدة أنّ الفعل متى دار بين الندب، والتحريم ترك تقديماً للراجح، وهو درء المفاسد على المرجوح، وهو تحصيل المصالح وذلك لأنّ التحريم يعتمد المفاسد، والوجوب يعتمد المصالح وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفاسد أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح، ولما لم يصح عند الحنابلة حديث من صام يوم شك فقد عصى أبا القاسم لقول ابن عابدين لا أصل لرفعه، وإنما يروى موقوفاً على عمار بن ياسر وأورده البخاري معلقاً

واجب فكان ينبغي أنْ يتعين صومه، وبهذه القاعدة تمسك الحنابلة في صومه على وجه الاحتياط، وهو ظاهر من هذه القاعدة، ووافقنا للشافعي، وأبو حنيفة رضي الله عنهما، وكان ابن عمر رضي الله عنهما يصومه احتياطاً لهذه القاعدة، ثم إنا ناقضنا قاعدتنا، فقلنا: من شك في الفجر لا يأكل ويصوم مع أنه شاك في طريان الصوم كما شك أول الشهر في طريان الصوم، فهما سواء، فإنْ قلنا بالصوم في الثاني دون الأول، فهو إشكال آخر، ويحتاج إلى الفروق القادحة المعتبرة في الموضعين أما الأول.

فالجواب عنه، وهو الفرق المقصود ههنا أنّ صوم يوم الشك عندنا دائر بين التحريم والندب، فتعين الترك إجماعاً على هذا التقدير، وإنما قلنا: إنه دائر بين التحريم، والندب لأن النية الحازمة شرط وهي ههنا متعذرة، وكل قربة بدون شرطها حرام، فصوم هذا اليوم حرام، فإن كان من رمضان فهو حرام لعدم شرطه، وإنْ كان من شعبان فهو مندوب، فقد تبين أنه دائر بين التحريم والندب لا بين الوجوب، والندب، وهذا هو الفرق.

على الشك، وهو ممنوع الصوم للنهي عنه الوارد في الحديث وعلى هذا الإشكال في قولنا بالمنع من صومه أما على قول الحنابلة، فصومه على وجه الاحتياط، فجار على قاعدة الفرق المذكور وذلك والله أعلم لعدم صحة الحديث عندهم.

بقوله وقال صلة عن عمار من صام الخ تمسكوا في وجوب صوم يوم الشك احتياطاً بأمرين الأول ما أخرجه الشيخان عن عمار بن ياسر رضي الله عنه أنه قال، قال رسول الله ﷺ لرجل: «هل صمت من سرر شعبان قال لا قال إذا أفطرت فصم يوماً مكانه» وسرر الشهر بفتح السين وكسرها آخره كذا قال أبو عبيد وجمهور أهل اللغة لاسترار القمر فيه أي إخفائه وربما كان ليلة أو ليلتين كذا أفاده نوح في حاشية الدرر من حاشية ابن عابدين الأمر الثاني القاعدة الأولى لأنه إنْ كان من رمضان فهو واجب، وإنْ كان من شعبان فهو مندوب، ولا تشترط النية الجازمة إلاّ عند عدم تعذرها قال في الإقناع، وشرحه كشف القناع وإنْ حال دون منظره أي مطلع الهلال غيم أو قتر أو غيرهما كالدخان ليلة الثلاثين من شعبان لم يجب صومه قبل رؤية هلاله، أو إكمال شعبان ثلاثين يوماً نصاً، ولا نثبت بقية توابعه كصلاة التراويح، ووجوب الإمساك على من أصبح مفطراً، واختاره الشيخ وأصحابه وجمع منهم أبو الخطاب، وابن عقيل وذكره في الفائق وصاحب التبصرة وصححه ابن رزين في شرحه، والمذهب يجب صومه أي صوم يوم الثلاثين من شعبان إنْ حال دون مطلعه غيم أو قتر ونحوهما بنية رمضان حكماً ظنياً بوجوبه احتياطاً لا يقيناً اختاره الخزقي، وأكثر شيوخ أصحابنا، ونصوص أحمد عليه وهو مذهب عمر وابنه عمرو بن العاص، وأبي هريرة وأنس ومعاوية وعائشة، وأسماء بنتي أبي بكر.

وقاله جمع من التابعين لما روى ابن عمر مرفوعاً قال: «إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا فإنْ غم عليكم فاقدروا له» متفق، ومعنى فاقدروا له أي ضيقوا لقوله تعالى: ﴿ومن قدر عليه رزقه﴾ [الطلاق: ٦٥]، أي ضيق، وهو أنْ يجعل شعبان تسعاً وعشرين يوماً، ويجوز أنْ يكون معناه أقدروا زماناً يطلع في مثله الهلال، وهذا الزمان يصح وجوده فيه، فاعلموا من طريق الحكم أنه تحت الغيم كقوله

ومما يدل على تحريمه ما ورد في الحديث من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم، وأما الثاني.

فالجواب عنه إن رمضان عبادة واحدة، وإنما الأكل بالليل، رخصة لقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ٢]، والأمر ظاهر في صوم جميع الشهر فالأصل في الليل الصوم، وكذلك كان في صدر الإسلام، ثم رخص فيه فكان من نام لا يحل له بعد ذكل وطء امرأته حتى نزل قوله تعالى: ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسك فتاب عليكم وعفا عنكم، فالآن باشروهن، وابتغوا ما كتب الله لكم، وكلوا، واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ [البقرة: ٢]، فأباح الله تعالى المفطرات إلى هذه الغاية رخصة، وإذا كان الأصل في الليل الصوم، ثم استثنى منه الليل المتيقن بقي المشكوك فيه على وفق الأصل، فلذلك قلنا: بوجوب صومه وشعبان الأصل فيه الفطر على عكس ليل رمضان، فنفطره حتى نتيقن موجب الصوم، فهو عكس ليل الصوم، فظهر

قال: (أما الأول فالجواب عنه وهو الفرق المقصود ههنا إلى قوله فقد عصى أبا القاسم)

قلت: ما قاله من أنه دائر بين التحريم لتعذر النية الجازمة، وبين الندب ليس بمسلم من جهة أنَّ

تعالى: ﴿إلاَّ امرأته قدرناها من الغابرين﴾ [النمل: ٢٧]، أي علمناها مع أنَّ بعض المحققين قالوا الشهر أصله تسع وعشرون يؤيده ما رواه أحمد عن إسماعيل عن أيوب عن نافع قال كان عبدالله بن عمر إذا مضى من شعبان تسع وعشرون يوماً بعث من ينظر له، فإنْ رآه فذاك وإنْ لم يره ولم يحل دون منظره سحاب، ولا قتر أصبح مفطراً، وإنْ حال دون منظره سحاب أو قتر أصبح صائماً ولا شك أنه راوي الخبر، وأعلم بمعناه فيتعين المصير إليه كما رجع إليه في تفسير خيار المتابعين يؤكده قول علي، وأبي هريرة وعائشة لأنْ أصوم يوماً من شعبان أحب إليّ من أنْ أفطر يوماً من رمضان، ولأنه يحتاط له، ويجب بخبر الواحد ويجزيه صوم يوم الثلاثين حينئذ إنْ بان منه أي من رمضان بأن تثبت رؤيته بمكان آخر لأنَّ صيامه وقع بنية رمضان قيل للقاضي لا يصح إلاّ بنية ومع الشك فيها لا يجزم بها فقال لا يمنع التردد فيها للحاجة كالأسير وصلاة من خمس، وتصلي التراويح ليلتئذ احتياطاً للسنة.

قال أحمد القيام قبل الصيام وتثبت بقية توابعه أي الصوم من وجوب كفارة بوطء فيه ونحوه كوجوب الإمساك على من لم يبيت النية لتبعيتها للصوم ما لم يتحقق أنه من شعبان بأنْ لم ير مع الصحو هلال شوال بعد ثلاثين ليلة من الليلة التي غم فيها هلال رمضان فيتعين أنه لا كفارة بالوطء في ذلك اليوم، ولا تثبت بقية الأحكام من حلول الآجال، ووقوع المعلقات من طلاق أو عتق وغيرها كانقضاء العدة ومدة الإيلاء عملاً بالأصل خولف للنص، واحتياطاً لعبادة عامة ولما صح عند المالكية والأحناف والشافعية ما في الكتب الستة عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين إلاّ رجل كان يصوم صوماً، فليصمه» وحديث من صام يوم الشك الخ تمسكوا بذلك في منع صومه من رمضان قال العلامة ابن عابدين الحنفي المراد من حديث التقدم هو التقدم بصوم رمضان حتى لا يزاد على صوم رمضان كما زاد أهل الكتاب على صومهم، وإنما كره تحريماً لصورة النهي في حديث

الجواب، والفرق ومن هذا المنزع إذا شك هل صلى ثلاثاً أو أربعاً فإنه يصليها مع أنها دائرة بين الرابعة الواجبة، والخامسة المحرمة، وإذا تعارض الواجب، والمحرم قدم المحرم لأن التحريم يعتمد المفاسد، والوجوب يعتمد المصالح، وعناية صاحب الشرع، والعقلاء بدرء

لقائل أنْ يقول ليست النية الجازمة شرطاً إلا مع عدم تعذرها، وما ذكره لم يأت عليه بحجة فلا يبقى إلا الحديث إنْ صح.

قال: (وأما الثاني فالجواب عنه أن رمضان عبادة واحدة وإنما الأكل بالليل رخصة إلى قوله فظهر الجواب والفرق)

العصيان، وهو، وإنْ روى في البخاري موقوفاً على عمار بن ياسر إلاّ أنه في مثله كالمرفوع كما قال الزيلعي، وفي الفتح وأخرجه أصحاب السنن الأربعة وغيرهم وصححه الترمذي عن صلة ابن زفر قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه، فأتى بشاة مصلية فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم قال في الفتح، وكأنه فهم من الرجل المتنحي أنه قصد صومه عن رمضان وحديث السرار محمول على صومه استحباباً لا عن رمضان لأنه معارض بحديث التقدم توفيقاً بين الأدلة ما أمكن كما أوضحه في الفتح، وفي المختصر، وإنْ غيمت، ولم يرد فصبيحة يوم شك وصيم عادة وتطوعاً وقضاء ولنذر صادف لا احتياطاً قال الحطاب يعني أنّ يوم الشك لا يصام لأجل الاحتياط للنهي عن ذلك، وهو ما صححه الترمذي من حديث عمار بن ياسر من صام الخ ورواه أبو داود والنسائي وابن ماجه، ولم يبين المصنف كابن الحاجب هل النهي على الكراهة، أو التحريم، قال في التوضيح: وظاهر الحديث التحريم، وهو ظاهر ما نسبه اللخمي لمالك لأنه قال ومنعه مالك، وفي المدونة ولا ينبغي صيام يوم الشك وحملها أبو الحسن على المنع، وفي الجلاب يكره صوم يوم الشك وقال ابن عطاء الله الكافة مجمعون على كراهة صومه احتياطاً ونحوه في ابن فرحون وقال ابن عبدالسلام الظاهر أنّ النهي على التحريم لقوله عصى أبا القاسم وزاد أبو الحسن عن ابن يونس من الواضحة، ومن صامه حوطة، ثم علم أنّ ذلك لا يجوز فليفطر متى ما علم.

ونقله ابن عرفة عن الشيخ بلفظ آخر النهار، وقال ابن ناجي في شرح الرسالة، وحمل أبو إسحاق المدونة على المنع وقال الفاكهاني في الرسالة صوم يوم الشك في الحياطة من رمضان مكروه، ولا يكره صومه تطوعاً وقال بعده فقول المصنف، ولا يصام يوم الشك يريد على الكراهة لا على التحريم، ثم قال وقيل يصام احتياطاً، ولا أعلم في المذهب وخرج اللخمي وجوب صوم يوم الشك من مسألة الشاك في الفجر، ومن الحائض إذا جاوزت عادتها ورد عليه ذلك ابن بشير وغيره، وبحث في ذلك ابن عرفة، فلينظره من أراده ثم قال الفاكهاني، وإنما هذا الخلاف إذا كان الغيم أما إذا كانت السماء مصحية فهم متفقون على كراهة صومه احتياطاً إذ لا وجه للاحتياط في الصحو بحذف وتصرف ما. قال ابن الشاط ما معناه: فتحريم المالكية ومن وافقهم صومه جار على قاعدة أنّ كل يوم شك منهي عن صيامه عن رمضان نهي تحريم كما يؤخذ من الحديث، ولأنّ الأصل بقاء الشهر، فلا ينتقل عنه بالشك لما روى أبو هريرة مرفوعاً صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإنْ غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً متفق عليه، وما قيل من إنه جار على قاعدة تعارض الندب والتحريم نظر الندبة على احتمال كونه من شعبان وتحريمه على

المفاسد أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح، وكذلك إذا شك في وضوئه هل هي ثانية، أو ثالثة، فإنه يتوضأ ثالثة مع دورانها بين الثالثة المندوبة، والرابعة المحرمة، وههنا الترك أظهر من الشك في الصلاة لأنّ المندوب أخفض رتبة من الواجب.

(والجواب عن الأول) أنه موضع إنفاق فيما علمت بخلاف الوضوء لأنّ التحريم في الخامسة مشروط بتيقن الرابعة، أو ظنها ولم يحصل ذلك فلم يحصل التحريم، بل

قلت: ليس ما قاله من أنّ الأصل في الليل الصوم بصحيح وإنما كان الممنوع بالليل الأكل، والوطء بعد النوم خاصة أما غير ذلك وهو ما قبل فلا ثم أنّ جوابه معارض للنص في قوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ فنص على أنّ الغاية تبين الفجر، وما أرى المالكية ومن قال بقولهم في وجوب إمساك جزء من الليل ذهبوا إلى مخالفة الآية عملاً بالاحتياط، بل حملوا الآية على المراقب للفجر، وهو قليل في مجرى العادة، فأطلقوا القول بناء

احتمال كونه من رمضان من حيث أن كل قربة بدون شرطها حرام والنية الجازمة شرط لصومه من رمضان، وهي ههنا متعذرة، فليس بشيء لأنّ كونه من شعبان لا على القطع لا يقتضي ندبه، بل تحريمه للحديث كما علمت والنية الجازمة ليست شرطاً إلاّ مع عدم تعذرها بزيادة.

وأطلق المالكية ومن وافقهم القول بوجوب إمساك جزء من الليل، وإنّ من شك في الفجر لا يأكل، ويصوم مع أنّ الشك في الفجر مساوٍ للشك في أول الشهر بوجهيه إلا ترى أنّ كلاً منهما شك في طريان الصوم، وأنّ الأصل كما أنه هناك بقاء الشهر، فلا ينتقل عنه بالشك كذلك هو هنا بقاء الليل، فلا ينتقل عنه بالشك، وأما منع الأكل والوطء في صدر الإسلام، فإنما كان بعد اليوم خاصة أما قبله، فلا على أنه قد رخص بقوله تعالى: ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم، وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ [البقرة: ٢]. فأباح الله تعالى المفطرات إلى هذه الغاية كما أباحها إلى غاية رؤية الهلال أو إكمال شعبان ثلاثين يوماً حتى أنّ اللخمي خرج وجوب صوم يوم الشك من مسألة الشاك في الفجر، ومن الحائض إذا جاوزت عادتها كما في كلام الحطاب المتقدم إلا أنهم لم يذهبوا في مسألة الشاك في الفجر إلى مخالفة الآية عملاً بالاحتياط حتى يصح تخريج اللخمي مسألة، وجوب صوم يوم الشك منها، بل إنما ذهبوا إلى حمل الآية على المراقب للفجر، وهو قليل في مجرى العادة فبنوا قولهم بوجوب الصوم بجزء من الليل على الشاك في الفجر بناء على الغالب، وهو عدم المراقبة كما قاله ابن الشاط ثم أنّ المالكية، وإنْ قالوا في مسألة ما إذا شك هل صلى ثلاثاً أو أربعاً أنه يصليها مع أنها دائرة بين الرابعة الواجبة، والخامسة المحرمة، والمحرم يقدم على الواجب عند تعارضهما كما يقدم على المندوب عند تعارضهما لاتحاد علة تقديمه على كل منهما ضرورة أنّ اعتماد المصالح مشترك بين المندوب والواجب، نعم الترك للمندوب أظهر لكونه أخفض رتبة من الواجب، وقالوا في مسألة ما إذا شك في وضوئه هل هي ثانية أو ثالثة أنه يتوضأ ثالثة مع دورانها بين الثالثة المندوبة والرابعة المحرمة إلاّ أنهم إنما قالوا بذلك في المسألتين لأنّ التحريم في الخامسة مشروط في الصلاة بتيقن الرابعة أو ظنها، ولم يحصل ذلك فلم يحصل التحريم، بل استصحب الوجوب من الدليل الدال على وجوب الأربع، وهو الإجماع والنصوص، والتحريم في الرابعة مشروط في الوضوء

استصحب الوجوب من الدليل الدال على وجوب الأربع وهو الإجماع، والنصوص، وأما التحريم في الوضوء في الرابعة، فمشروط أيضاً بتيقن الثالثة، أو ظنها ولم يحصل، فاستصحب الندب الناشىء عن الدليل الدال على الثلاث، وهو فعله ﷺ وقوله في ذلك: فهذه قواعد في العبادات ينبغي الإحاطة بها لئلا تضرب القواعد، وتظلم على طالب العلم.

(الفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان، وست من شوال، وبين قاعدة صومه، وصوم خمس، أو سبع من شوال)

اعلم إنه قد ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من صام رمضان

على الغالب، وهو عدم المراقبة والله أعلم وما قاله في الجواب عن السؤال بعد هذا صحيح والله أعلم.

قال:

(الفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وست من شوال وبين قاعدة صومه وصوم خمس أو سبع من شوال)

قلت: جميع ما قاله فيه صحيح إلا ما قاله في جواب السؤال الثاني من أنَّ تخصيص شوال رفق بالمكلف، وسد للذريعة فإنَّ ذلك ليس بالقوي وإلا ما قاله في تأويل ذكر ستة أيام من أنه لكون الستة عدداً تاماً، فإنَّ ذلك ليس بالقوي أيضاً، والله أعلم وما قاله في الفرقين بعد هذا صحيح.

أيضاً بتيقن الثالثة، أو ظنها ولم يحصل فاستصحب الندب الناشيء عن الدليل الدال على الثلاث وهو فعله ﷺ وقوله في ذلك فلم يكن في قولهم بذلك فيهما مخالفة لقاعدة تعارض الوجوب أو الندب مع التحريم، فافهم.

فهذه قواعد في العبادات ينبغي الإحاطة بها لئلا تضطرب القواعد، وتظلم على طالب العلم والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وست من شوال، وبين قاعدة صومه وصوم خمس أو سبع من شوال)

وذلك أنَّ معنى قوله ﷺ في الحديث الصحيح من صام رمضان وأتبعه بست من شوال، فكإنما صام الدهر هو أنَّ من صام من هذه الأمة رمضان وستة أيام من شوال يشبه من صام سنة من غير هذه الأمة خمسة أسداسها فرض وسدسها نفل لقوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ [الأنعام: ٦]، فإنَّ معناه أنَّ من جاء من هذه الأمة بحسنة فله عشر أمثال المثوبة التي كانت تحصل لمن كان قبلها من الأمم، فإنَّ تضعيف الحسنات إلى عشرة من خصائص هذه الأمة، وحينئذ فيصير صائم رمضان منهم كصائم عشرة أشهر من غيرهم، وصائم ستة بعده منهم كصائم شهرين من غيرهم فيكون صائم المجموع منهم كصائم سنة من غيرهم سدسها فقط نفل، وباقي أسداسها فرض، فإذا تكرر ذلك من صائمه منهم كان كصائم جميع العمر من غيرهم خمسة أسداسه فرض وسدسه نفل، فالمراد بالدهر عمره فباتباع رمضان بستة

وأتبعه بست من شوال، فكأنما صام الدهر» فورد في هذا الحديث مباحث للفضلاء، وإشكالات للنبهاء، وقواعد فقهية، ومعان شريفة عربية.

(الأول) لم قال ﷺ بِستٍ، ولم يقل: بستة والأصل في الصوم إنما هو الأيام دون الليالي، واليوم مذكر، والعرب إذا عدت المذكر أنثت عدده، فكان اللازم في هذا اللفظ أنْ يكون مؤنثاً لأنه عدد مذكر كما قال الله تعالى: ﴿سخرها عليهم سبع ليال، وثمانية أيام حسوماً﴾ أنث مع المذكر وذكر مع المؤنث.

(الثاني) لم قال: من شوال وهل لشوال مزية على غيره من الشهور أم لا.

(الثالث) لم قال بست، وهل للست مزية على الخمس، أو السبع أم لا.

(الرابع) قوله ﷺ: «فكأنما صام الدهر» شبه صوم شهر وستة أيام بصوم الدهر مع أنّ القاعدة العربية أنّ التشبيه يعتمد المساواة، أو التقريب، وأين شهر وستة أيام من صوم الدهر، بل أين هو من صوم سنة، فإنه لم يصل إلى السدس، ونحن نعلم بالضرورة من الشريعة أنّ من عمل عملاً صالحاً، وعمل الآخر قدره مرتين لا يحسن التشبيه بينهم فضلاً عن أنْ يعمل مثله ست مرات، ولا يقال: إنّ من صام يوماً يشبه من صام يومين في الأجر، ولا من تصدق بدرهم يشبه من تصدق بدرهمين في الأجر فضلاً عمن تصدق بستة دراهم فإنّ ذلك يوهم التسوية بين ستة دراهم، ودرهم، ولا مساواة بينهما فيبعد التشبيه.

(الخامس) هل لنا فرق بين قوله ﷺ «فكأنما صام الدهر» وبين قوله: «فكأنه صام الدهر» فإن ما هنا كافة لكان عن العمل فدخلت لذلك على الفعل، ولو لم تدخل ما لدخل كان على الاسم، فهل بين ذلك فرق أم لا.

(السادس) إنّ التشبيه بين هذا الصوم، وصوم الدهر كيف كان صوم الدهر، أو على

. . . .

أيام من شوال مع التضعيف في هذه الملة حسن التشبيه بصيام الدهر من غيرها لكن بنسبة أنّ خمسة أسداسه فرض وسدسه نفل، فلا يحصل التشبيه الحقيقي بالمساواة بين الطرفين إلاّ بأحد أمرين الأول بالست لا بالسبع لأنّ السبع بالتضعيف سبعون يوماً، وهي زائدة عن الشهرين وتشبيه الأعلى بالأدنى باطل، ولو زاد على السبع لكان أولى بالبطلان، ولا بالخمس لأنّ الخمس بالتضعيف خمسون، وهي ناقصة عن الشهرين، وكذلك ما دون الخمس وتشبيه الأدنى بالأعلى، وإنْ كان جائزاً إجماعاً، إلاّ أنه مع المساواة أحسن منه مع عدمها، فقاعدة الست مباينة لقاعدة السبع فما فوقها والخمس فما دونها. الأمر الثاني أنْ يكون صوم الدهر على حال مخصوصة بأنْ يكون نسبة الستة المقدرة في غير هذه الملة خمسة أسداسها فرض وسدسها، وهو الشهران الناشئان عن الستة أيام نفل، ومن التشبيه مع المساواة قوله ﷺ لما آلمته رجله فمدها بين أصحابه: «فقال أي شيء تشبه هذه» فأشكل ذلك على الصحابة رضوان الله عليهم أي شيء يريد رسول الله ﷺ فمد رجله الأخرى، وقال: «هذه»، فكان ذلك من بسطه ﷺ وتأنيسه مع أصحابه وكراهة أنْ يمد رجله بينهم إلاّ لعذر، فأظهر هذا السؤال عذراً، وذلك لأنّ التفاوت بين الرجلين بعيد جداً فظهر الفرق بين

حالة مخصوصة، ووضع مخصوص السابع، هل بين هذه الستة الأيام الواقعة في الحديث، وبين الستة الأيام الواقعة في الآية في قوله تعالى: ﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾ [يونس: ١٠] فرق أم لا فرق، والحكمة في ذلك واحدة.

(والجواب عن الأول) أنه ﷺ إنما قال بست، ولم يقل بستة لأنّ عادة العرب تغليب الليالي على الأيام فمتى أرادوا عد الأيام عدوا الليالي، وتكون الأيام هي المرادة، ولذلك قال تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم، ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ [البقرة: ٢٣٤]، ولم يقل وعشرة مع أنها عشرة أيام فذكرها بغير هاء للتأنيث.

قال الزمخشري، ولو قيل عشرة لكان لحناً ومنه قوله تعالى: ﴿إنْ لبثتم إلا عشراً نحن أعلم بما يقولون إذ يقول أمثلهم طريقة إنْ لبثتم إلا يوماً﴾ [طه: ٢٠] قال العلماء: يدل الكلام الأخير وهو قوله تعالى إلا يوماً على أنّ المعدود الأول أيام فكذلك ههنا أتت العبارة بصيغة التذكير الذي هو شأن الليالي، والمراد الأيام مثل هذه الآيات.

وعن الثاني أنه ﷺ إنما قال من شوال عند المالكية رفقاً بالمكلف لأنه حديث عهد بالصوم، فيكون عليه أسهل وتأخيرها عن رمضان أفضل عندهم لئلا يتطاول الزمان، فيلحق برمضان عند الجهال.

قال لي الشيخ زكي الدين عبد العظيم المحدث رحمه الله تعالى: إنّ الذي خشي منه مالك رحمه الله تعالى قد وقع بالعجم، فصاروا يتركون المسحرين على عادتهم، والقوانين وشعائر رمضان إلى آخر الستة الأيام، فحينئذ يظهرون شعائر العيد، ويؤيد سد هذه الذريعة ما رواه أبو داود أنّ رجلاً دخل إلى مسجد رسول الله ﷺ فصلى الفرض، وقام ليتنفل عقب فرضه، وهنالك رسول الله ﷺ وعمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقام إليه عمر بن الخطاب

....

القاعدتين وبانت مزية الست على الخمس أو السبع، وإنّ التشبيه في الحديث جار على قاعدة العرب في كون التشبيه يعتمد المساواة أو التقريب، وقال ﷺ بست، ولم يقل بستة مع أنّ الأصل في الصوم إنما هو الأيام دون الليالي، واليوم مذكر، وقاعدة العرب ما في قوله في الخلاصة:

ثلاثة بالتاء قل للعشرة ... في عد ما آحاده مذكرة

لأنّ عادة العرب تغليب الليالي على الأيام، فمتى أرادوا عد الأيام عدوا الليالي ومرادهم الأيام، ولذلك قال تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشر﴾ [البقرة: ٢]، أو لم يقل وعشرة مع أنها عشرة أيام. قال الزمخشري: ولو قيل عشرة لكان لحناً ومنه قوله تعالى: ﴿إنْ لبثتم إلاّ عشراً نحن أعلم بما يقولون إذ يقول أمثلهم طريقة إنْ لبثتم إلاّ يوماً﴾ [طه: ٢٠]. قال العلماء: يدل الكلام الأخير، وهو قوله تعالى: ﴿إلاّ يوماً﴾ على أنّ المعدود الأول أيام وللمالكية وغيرهم في قوله ﷺ من شوال أقوال. الأول لابن العربي في الأحكام أنه على جهة التمثيل والمراد أنّ صيام رمضان بعشرة أشهر، وصيام ستة أيام بشهرين، وذلك المذهب، فلو كانت من غير شوال لكان الحكم فيها كذلك،

رضي الله عنه، فقال له: اجلس حتى تفصل بين فرضك، ونفلك، فبهذا هلك من كان قبلنا، فقال له رسول الله ﷺ: أصاب الله بك يا ابن الخطاب، ومقصود عمر رضي الله عنه أنّ اتصال النفل بالفرض إذا حصل معه التمادي اعتقد الجهال أنّ ذلك النفل من ذلك الفرض، ولذلك شاع عند عوام مصر أن الصبح ركعتان إلا في يوم الجمعة، فإنه ثلاث ركعات لأنهم يرون الإمام يواظب على قراءة السجدة يوم الجمعة، ويسجد، فيعتقدون أنّ تلك ركعة أخرى واجبة، وسد هذه الذرائع متعين في الدين وكان مالك رحمه الله شديد المبالغة فيها، وقال الشافعية رحمهم الله: خصوص شوال مراد لما فيه من المبادرة للعبادة، والاستباق إليها لقوله عزّ وجل: ﴿فاستبقوا الخيرات سارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ [الحديد: ٥٧] ولظاهر لفظ الحديث، ومن ساعده الظاهر، فهوم أولى، وجوابهم ما تقدم من سد الذريعة، وعن الثلث أنّ مزية الست على السبع، أو الخمس تظهر بتقرير معنى الستة، وذلك أنّ شهراً بعشرة أشهر وستة أيام بستين يوماً لأنّ الحسنة بعشرة، والستون يوماً بشهرين، وشهران مع عشرة أشهر سنة كاملة فمن فعل ذلك في سنة هو بمنزلة من صام تلك السنة لتحصيله اثني عشر شهراً، فإذا تكرر ذلك منه في جميع عمره كان كمن صام الدهر، والمراد بالدهر عمره إلى آخره.

فلو قال: سبعاً لكان ذلك سبعين يوماً، وكان أزيد من شهرين، فيكون أكثر من صيام الدهر، وأعلى، والأعلى لا يشبه بالأدنى فكان يبطل التشبيه، ولو زاد على السبع لكان أولى بالبطلان، ولو قال خمساً لكانت بخمسين يوماً فينقص عن الشهرين، فلا يحصل التشبيه الحقيقي، وكذلك لو نقص أكثر من الخمس، فظهر أنّ قاعدة الست مباينة للسبع، فما فوقها، وقاعدة الخمس، فما دونها، وهو كان المقصود بهذا الفرق، وبقية الأسئلة تبع، وزيادة في الفائدة، والمنافاة في السبع، فما فوقها أشد من المنافاة في الخمس، فما دونها

....

قال: وهذا من بديع النظر فاعلموه.

(القول الثاني) لابن المبارك واللخمي والشافعي: أنه على جهة التعيين من أوله، وأنّ خصوص شوال مراد لما فيه من المبادرة للعبادة والاستباق إليها، لقوله عزّ وجلّ: ﴿فاستبقوا الخيرات سارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ [الحديد: ٥٧]، ولظاهر لفظ الحديث، ومن ساعده الظاهر فهو أولى قال في العارضة ولست أراه لما سيأتي من سد الذريعة، ولو علمت من يصومها أول الشهر وملكت الأمر آذيته وشددت عليه لأنّ أهل الكتاب غيروا دينهم.

(القول الثالث) لجمهور أصحابنا: أنه على جهة التعيين أيضاً إلاّ أنّ صومها بأول شوال متصلة متتابعة مكروه جداً لأنّ الناس صاروا يقولون تشييع رمضان، وكما لا يتقدم لا يشيع فصومها من غيره أفضل من أوسطه ومن أوسطه أفضل من أوله، وهذا بين وهو أحوط للشريعة وأذهب للبدعة كما في العارضة، وفي الذخيرة استحب مالك صيام الست في غير شوال خوفاً من لحاقها برمضان عند الجهال، وإنما عينه الشرع من شوال للتخفيف على المكلف لقربه من الصوم، وإلاّ فالمقصود حاصل في غيره فيشرع التأخير

لأنّ تشبيه الأعلى بالأدنى منكر مطلقاً، وأما الأدنى بالأعلى فجائز إجماعاً غير أنه مع المساواة أحسن كما قال ﷺ: لما آلمته رجله، فمدها بين صحابه فقال أي شيء تشبه هذه، فأشكل ذلك على الصحابة رضوان الله عليهم أي شيء يريد رسول الله ﷺ فمد رجله الأخرى، وقال هذه، فكان ذلك من بسطه ﷺ، وتأنيسه مع أصحابه، وكراهة أنْ يمد رجله بينهم إلاّ لعذر، فأظهر هذا السؤال عذراً، وذكر التشبيه مع المساواة، فإنّ التفاوت بين الرجلين بعيد جداً، وعن الرابع إنّ صائم سنة لا يشبه عند الله تعالى من صام شهراً، وستة أيام، وإنما معنى هذا الحديث إنّ من صام رمضان من هذه الأمة، وستة أيام من شوال يشبه من صام سنة من غير هذه الملة لأن معنى قوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ [الأنعام: ٦] أي له عشر مثوبات أمثال المثوبة التي كانت تحصل لعامل من غير هذه الأمة، فإنّ تضعيف الحسنات إلى عشرين خصائص هذه الأمة، وإذا كان معنى قوله: عشر أمثالها أمثال المثوبة التي كانت تحصل لمن كان قبلنا، فيصير صائم رمضان كصائم عشرة أشهر من غير هذه الملة، وصائم ستة بعده كصائم شهرين من غير هذه الملة، فصائم المجموع كصائم سنة من غير هذه الملة، فإذا تكرر ذلك منه كان كصائم جميع العمر من غير هذه الملة، فهذا تشبيه حسن وما شبه إلاّ بالمثل لا المخالف بالمخالف، بل المثل المحقق من غير زيادة، ولا نقصان، فاندفع الإشكال وعن الخامس أنه لو قال ﷺ، فكأنه صام الدهر لكان بعيداً عن المقصود، فإنّ المقصود تشبيه الصيام في هذه الملة إذا وقع على الوضع المخصوص بالصيام في غير هذه الملة لا تشبيه الصائم بغيره، فلو قال: فكأنه لكان أداة التشبيه داخلة على الصائم، وكان يلزم أنْ يكون هو محل التشبيه لا الصوم، والمقصود تشبيه الفعل بالفعل لا الفاعل، وإذا قال: فكأنما، وكفت ما دخلت أداة التشبيه على الفعل نفسه، ووقع التشبيه بين الفعل، والفعل باعتبار الملتين، وهو المقصود بالتشبيه لتنبيه السامع

. . . .

جمعاً بين المصلحتين، وفي التوضيح عن الجواهر: لو صامها في عشر ذي الحجة لكان أحسن لحصول المقصود مع حيازة فضل الأيام المذكورة، والسلامة مما اتقاه مالك ومثله للشبيبني ويوضحه قول الأصل إنما قال من شوال عند المالكية رفقاً بالمكلف لأنّه حديث عهد بالصوم، فيكون عليه أسهل وتأخيرها عن رمضان أفضل عندهم لئلا يتطاول الزمان، فيلحق برمضان عند الجهال قال لي الشيخ زكى الدين عبدالعظيم المحدث رحمه الله تعالى أنّ الذي خشي منه مالك رحمه الله تعالى قد وقع بالعجم، فصاروا يتركون المسحرين على عادتهم والقوانين وشعائر رمضان إلى آخر الستة أيام فحينئذ يظهرون شعائر العيد.

ويؤيد سد هذه الذريعة ما رواه أبو داود أنّ رجلاً دخل مسجد رسول الله ﷺ، فصلى الفرض وقام ليتنفل عقب فرضه وهناك رسول الله ﷺ، وعمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقام إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له: اجلس حتى تفصل بين فرضك ونفلك، فبهذا هلك من كان قبلنا فقال له رسول الله ﷺ: «أصاب الله بك يا ابن الخطاب» ومقصود عمر رضي الله عنه أنّ اتصال التنفل بالفرض إذا حصل معه التمادي اعتقد الجهال أنّ ذلك النفل من ذلك الفرض، ولذلك شاع عند عوام مصر أنّ الصبح ركعتان

لقدر الفعل، وعظمته فتتوفر رغبته فيه، فهذا هو المرجح لقوله: فكأنما على فكأنه، وعن السادس أنّ المراد صوم الدهر على حالة مخصوصة لا الدهر كيف كان، وذلك أنّ صوم رمضان واجب، وصوم الست مندوب، فيكون نسبة الستة المقدرة في غير هذه الملة خمسة أسداسها فرض، وسدسها، وهو الشهران الناشئان عن الستة الأيام مندوبة، ويكون معنى الكلام فكأنما صام الدهر خمسة أسداسه فرض، وسدسه نفل، وليس المراد صوم الدهر كله فرض، ولا كله نفل، ولا البعض فرض، والبعض نفل على غير النسبة التي ذكرتها، بل يتعين ما ذكرته تحقيقاً للتشبيه، ولما دل عليه الدليل من فرضية رمضان، وندبية الست، فلو كان الجميع مندوباً لقلنا المراد بالدهر صومه مندوباً، ولو كان الجميع فرضاً لقلنا: المراد بالدهر جميعه فرضاً، ولو قال ﷺ من صام ستة أيام بعد رمضان، فكأنما صام شهرين لقلنا هما شهران مندوبان، وكذلك نقول: في قوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ [الأنعام: ٦] أي من جاء بالمندوبات، فله عشر أمثال هذا المندوب أنْ لو فعله أحد من غير هذا الملة، ومن جاء بالفرض من هذه الملة فله مثوبات عشر كل واحدةٍ منها مثوبة هذا الفرض إنْ لو فعله أحد من غير هذه الملة.

وكذلك نقول: في جميع رتب الواجبات والمندوبات، وإنْ علت فظهر أنّ التشبيه إنما وقع على وجه خاص، وعن السابع أنّ الست في هذا الحديث قد تقدمت حكمتها، وهي كونها شهرين، فتكمل السنة بها من غير زيادة، ولا نقصان، وإنّ هذا الحكم لا يحصل بما فوقها من العدد، ولا بما دونها من العدد، وأما الستة في الآية فقال بعض الفضلاء: الأعداد ثلاثة أقسام عدد تام، وعدد زائد، وعدد ناقص، فالعدد التام هو الذي إذا جمعت أجزاؤه انقام منها ذلك العدد كالستة، فإنّ أجزاءها النصف، وهو ثلاثة، والثلث اثنان، والسدس واحد، فلا جزء لها غير هذه، ومجموعها ست، وهو أصل العدد من غير زيادة، ولا

....

إلاّ في يوم الجمعة، فإنه ثلاث ركعات لأنهم يرون الإمام يواظب على قراءة السجدة يوم الجمعة، ويسجد فيعتقدون أنّ تلك ركعة أخرى واجبة وسد هذه الذرائع متعين في الدين، وكان مالك رحمه الله شديد المبالغة فيها، وخلاصة هذا القول أنّ تخصيص شوال رفق بالمكلف فيشرع التأخير لسد الذريعة جمعاً بين المصلحتين، قال ابن الشاط: وهذا ليس بالقوي.

(القول الرابع) للمازري عن بعض الشيوخ أنّ خصوص شوال، وإنْ كان مراداً للمبادرة للعبادة كما هو ظاهر الحديث إلاّ أنّ الحديث لعله لم يبلغ مالكاً رحمه الله تعالى فكرة صيامها من شوال، ولما كان مقصوده ﷺ تشبيه الصيام في هذه الملة إذا وقع على الوضع المخصوص بالصيام في غير هذه الملة لا تشبيه الصائم بغيره قال فكأنما، ولم يقل فكأنه فأدخل كان الدالة على التشبيه مكفوفة بما على الفعل نفسه، وأوقع التشبيه بين الفعل والفعل باعتبار الملتين لتنبيه السامع لقدر الفعل وعظمته فتتوفر رغبته فيه. قيل: والفرق بين الستة أيام الواقعة في الحديث والستة أيام الواقعة في قوله تعالى: ﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾ [الحديد: ٥٧]. هي كون الحكمة فيها في الحديث أمرين أحدهما كونها شهرين فتكمل السنة

نقصان، والأربعة لها نصف وربع خاصة، ومجموعها ثلاثة، فلم يحصل ذلك العدد، فالأربعة عدد ناقص، والعشرة لها نصف، وهو خمسة وخمس، وهو اثنان وعشر وهو واحد، ومجموعها ثمانية، فهو عدد ناقص، والاثنى عشر لها نصف، وهو ستة وثلث، وهو أربعة وسدس، وهو اثنان ونصف سدس وهو واحد ومجموعها ثلاثة عشر، فهو عدد زائد والمقصود من الأجزاء أنْ تكون بغير كسر في هذه الطريقة فالعدد الناقص عندهم كآدمي خلق بغير يد، أو عضو من أعضائه فهو معيب، والعدد الزائد أيضاً معيب لأنه كإنسان خلق بأصبع زائد، والعدد التام كإنسان خلق خلقاً سوياً من غير زيادة، ولا نقص، وهو عندهم أفضل الأعداد كما أنّ الإنسان السوي أفضل الآدميين خلقاً، وإذا تقرر أنّ الستة عدد تام محمود، فهو أول الأعداد التامة، فلذلك ذكر لتمامه ولأنه أولها، وذكره الله تعالى في قوله: ﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾ [الفرقان: ٢٥] وكان المقصود تنبيه العباد على أنّ الإنسان مع القدرة على التعجيل ينبغي أنْ يكون فيه أناة فما دخل الرفق في شيء إلا زانه، ولا فقد من شيء إلا شانه قال عليه الصلاة والسلام لأشج عبد القيس: «إن فيك لخصلتين يحبهما الله الحلم، والأناة» وهذا المعنى يحصل بذكر العدد كيف كان لكن يرجح هذا بأنه أول عدد يكون تاماً، ووقع في الحديث لغير هذا الغرض كما تقدم، فالبابان مختلفان.

....

بها من غير زيادة، ولا نقصان بخلاف ما فوقها وما تحتها وثانيهما كونها أول الأعداد التامة فهو لتمامه، ولأنه أولها عندهم أفضل الأعداد كما أنّ الإنسان السوي الذي لا زيادة في أعضائه، ولا نقص أفضل الآدميين خلقاً، وذلك أنّ بعض الفضلاء قال الأعداد ثلاثة أقسام عدد تام، وهو الذي إذا جمعت أجزاؤه المنطقة إنقام منها ذلك العدد من غير زيادة، ولا نقصان كالستة أجزاؤها النصف ثلاثة والثلث إثنان والسدس واحد، ولا جزء لها غير هذه ومجموعها ست وعدد ناقص، وهو الذي إذا جمعت أجزاؤه المنطقة لم يحصل منها ذلك العدد، بل أنقص منه كالأربعة أجزاؤها النصف إثنان والربع واحد، ولا جزء لها غيرهما ومجموعهما ثلاثة أقل من الأربعة وعدد زائد، وهو الذي إذا جمعت أجزاؤه المنطقة حصل عدد زائد عنه كالإثني عشر أجزاؤها النصف ستة والثلث أربعة والسدس إثنان ونصف السدس واحد، ومجموعها ثلاثة عشر، وهو زائد على الإثني عشر بواحد والتام عندهم أفضل الأعداد كما أنّ الإنسان السوي أفضل الآدميين خلقاً، والناقص معين لأنه كآدمي خلق بغير يد أو عضو من أعضائه والزائد معيب لأنه كآدمي خلق بأصبع زائدة.

وليس للستة في الآية إلاّ الأمر الثاني، وهو أنها أول الأعداد التامة، وأما كون المقصود بذكرها التنبيه للعباد على أنّ الإنسان مع القدرة على التعجيل ينبغي أنْ يكون فيه أناة فما دخل الرفق في شيء إلاّ زانه، ولا فقد من شيء إلاّ شأنه قال عليه الصلاة والسلام: «لأشج عبدالقيس أن فيك لخصلتين يحبهما الله الحلم والإناة» فهذا المعنى يحصل بذكر العدد كيف كان، قال ابن الشاط: وهو ليس بالقوي، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق السادس والمائة بين قاعدة العروض تحمل على القنية حتى ينوى التجارة، وقاعدة ما كان أصله منها للتجارة)

هاتان قاعدتان في المذهب مختلفتان ينبغي بيان الفرق بينهما، والسر فيهما، فوقع لمالك في المدونة إذا ابتاع عبداً للتجارة، فكاتبه فعجز، أو ارتجع من مفلس سلعة، أو أخذ من غريمه عبداً في دينه، أو داراً فأجرها سنين رجع جميع ذلك الحكم أصله من التجارة، فإن كان للتجارة لا يبطل إلا بنية القنية، والعبد المأخوذ ينزل منزلة أصله.

قال سند في شرح المدونة: فلو ابتاع الدار بقصد الغلة ففي استئناف الحول بعد البيع لمالك روايتان، ولو ابتاعها للتجارة، والسكنى، فلمالك أيضاً قولان مراعاة لقصد التنمية بالغلة، والتجارة، أو التغليب للنية في القنية على نية التنمية لأنه الأصل في العروض فإنْ اشترى، ولا نية له فهي للقنية لأنه الأصل فيها، والفرق بين هاتين القاعدتين يقع ببيان قاعدة ثالثة شرعية عامة في هذا الموطن، وغيره وهي أنّ كل ما له ظاهر، فهو ينصرف إلى ظاهره إلاّ عند قيام المعارض، أو الراجح لذلك الظاهر، وكل ما ليس له ظاهر لا يترجح أحد محتملاته إلاّ بمرجح شرعي، ولذلك انصرفت العقود المطلقة إلى النقود الغالبة في زمان ذلك العقد لأنها ظاهرة فيها، وإذا وكل إنسان إنساناً، فتصرف الوكيل بغير نية في تخصيص ذلك التصرف بالموكل فإنّ ذلك التصرف من بيع، وغيره ينصرف للمتصرف الوكيل دون موكله لأنّ الغالب على تصرفاته أنها لنفسه، وكذلك تصرفات المسلمين إذا أطلقت ولم تقيد بما يقتضي حلها، ولا تحريمها، فأنها تنصرف للتصرفات المباحة دون المحرمة لأنه ظاهر حال المسلمين، ولذلك تنصرف العقود، والأعواض إلى المنفعة المقصودة من العين عرفاً لأنه ظاهرها، ولا يحتاج إلى التصريح بها كمن استأجر قادوماً فإنه

. . . .

(الفرق السادس والمائة بين قاعدة العروض تحمل على القنية حتى ينوي التجارة، وقاعدة ما كان أصله منها للتجارة)

يتخرج الفرق بين قاعدتي عروض القنية وعروض التجارة على القاعدة الشرعية العامة في هذا الموطن وغيره، وهي أنّ كل ماله ظاهر، فهو ينصرف إلى ظاهره إلاّ عند قيام المعارض الراجح لذلك الظاهر، وكل ما ليس له ظاهر لا يترجح أحد محتملاته إلاّ بمرجح شرعي، وذلك أنّ العروض لما كان الأصل فيها، والغالب أنْ تكون للقنية كانت ظاهرة في القنية، فتصرف إليه إذا لم يقم معارض راجح لذلك الظاهر كما إذا اشترى عروضاً كعبد أو دار، ولا نية له فهي للقنية إذ لا معارض، وتصرف إلى معارضه الراجح عند قيامه في المدونة إذا ابتاع عبداً للتجارة، فكاتبه فعجز أو ارتجع من مفلس سلعة أو أخذ من غريمه عبداً في دينه أو داراً فأجرها سنين رجع جميع ذلك.لحكم أصله من التجارة، فإنْ ما كان للتجارة ولا يبطل إلاّ بنية القنية فالعبد المأخوذ ونحوه ينزل منزلة أصله قال سند في شرح المدونة فلو ابتاع الدار

ينصرف إلى النجر لأنه ظاهر حاله دون العزاق، وعجن الطين، ومن استأجر عمامة، فإنه ينصرف إلى الاستعمال في الرؤوس دون الأوساط لأنه ظاهر حالها، وكذلك القميص ينصرف إلى اللبس، وكل آلة تنصرف إلى ظاهر حالها عند الإطلاق، ولا يحتاج المتعاقدان

. . . .

بقصد الغلة، ففي استئناف الحول بعد البيع روايتان لمالك، ولو ابتاعها للتجارة والسكنى فلمالك أيضاً قولان أي بالاستئناف للحول بعد البيع مراعاة لقصد التنمية بالغلة، والتجارة، وعدم الاستئناف له بعده تغليباً للنية في القنية على نية التنمية لأنه الأصل في العروض، وفي شرح المنتقى للباجي على الموطأ والأموال على ضربين:

(أحدهما) مال أصله التجارة كالذهب والفضة، فهذا على حكم التجارة حتى ينتقل عنه إلى القنية، ولا ينتقل عنه إليها إلاَّ بالنية والعمل والعمل المؤثر في ذلك الصياغة.

(وثانيهما) مال أصله القنية كالعروض والثياب وسائر الحيوان والأطعمة، فهذا على حكم القنية حتى ينتقل عنه إلى التجارة، ولا ينتقل عنه إليها إلاَّ بالنية والعمل المؤثر في ذلك الابتياع بتصرف ثم قال ما معناه والابتياع نوعان:

(أحدهما) التقليب على وجه الإدخار وانتظار الأسواق، فهذا لا زكاة على رب المال فيه، وإنْ أقام أعواماً حتى يبيع، فيزكي لعام واحد.

(الثاني) التقليب في كل وقت من غير انتظار سوق كفعل أرباب الحوانيت المديرين، فهذا فيه الزكاة على رب المال في كل عام على شروط:

(أحدها) أنْ يقوم العرض في رأس الحول من يوم كان زكى المال قبل أن يديره، أو من يوم أفاده.

(والثاني) أنْ يكون التقويم قيمة عدل بما تساوي العرض حين تقويمها.

(والثالث) أنْ يكون على البيع المعروف دون بيع الضرورة.

(والرابع) أنْ تبلغ قيمته مع ما يحسبه من عينه ونقده حيث كان بيعه في أكثر من عامة بالعين مما تجب فيه الزكاة، فيزكيه بأن يخرج في العشرين ديناراً نصف ديناراً، وما زاد فبحسابه وإنْ لم يبلغ الجميع عشرين ديناراً بأن نقص ولو أقل من ثلث دينار فلا زكاة. وفي عبق مع المتن ما خلاصته وإنما يزكى عوض عرض أي قيمته في المدير حيث قوم وثمنه حيث باع كالمحتكر بستة شروط أشار:

(لأولها) بقوله: لا زكاة في عينه فخرج ما في عينه زكاة كماشية وحرث وحلي.

(ولثانيها) بقوله: ملك بمعاوضة عليه مالية فخرج نحو الموهوب ونحو المملوك بخلع.

(ولثالثها) بقوله: وكان مصحوباً بنية تجر منفردة أو مع نية غلة كنية كرائه عند شرائه، وإنْ وجد ربحاً باع أو مع نية قنية كنية انتفاع بوطء، أو خدمة عند نية بيعه إنْ وجد ربحاً أو لمنع الخلو لأنَّ انضمامهما لنية التجر كانضمام أحدهما له على المختار، والمرجح لا بلا نية، فلا زكاة لأنَّ الأصل في العرض القنية أو مع نية قنية فقط، فلا زكاة اتفاقاً أو نية غلة فقط كشرائه بنية كرائه، فلا زكاة كما رجع إليه مالك خلافاً لاختيار اللخمي الزكاة فيه قائلاً لا فرق بين التماس الربح من رقاب، أو منافع أو نيتهما أي القنية والغلة، فلا زكاة على مذهب من أسقط الزكاة من المغتل أما عند من يوجبها في المغتل فيجتمع ههنا موجب ومسقط فقد يختلف قوله إلاَّ أنْ يراعي الخلاف.

إلى التصريح بذلك، بل يكفي ظاهر الحال، وكذلك استئجار دواب الحمل ينصرف عقد الإجارة فيها للحمل دون الركوب، وعكسه دواب لركوب، ويكتفي في جميع ذلك بظاهر حال المعقود عليه، واحتاجت العبادات للنيات لترددها بين العبادات، والعادات، وترددها أيضاً بين رتبها الخاصة بها كالفريضة، والتطوع، والنذور، والكفارات والقضاء، والأداء، وغير ذلك كما احتاجت الكنايات في باب الطلاق، والعتاق، والظهار، وغير ذلك إلى النيات لترددها بين تلك المقاصد، وغيرها بخلاف صريح كل باب، فإنه ينصرف لذلك الباب بظاهره، واستغنى عن النية بظاهره، فخرجت قاعدة عروض القنية، وقاعدة عروض التجارة على هذه القاعدة، وهي قاعدة حسنة يتخرج عليها كثير من فروع الشريعة.

. . . .

(ولرابعها) بقوله: وكان أصله عيناً، وإنْ قل أو كهو أي كأصله عرضاً ملك بمعاوضة سواء كان عرض تجارة أو قنية، فإذا كان عنده عرض تجر فباعه بعرض نوى به التجارة، ثم باعه فإنه يزكي ثمنه لحول أصله اتفاقاً أو كان عنده عرض قنية ملك بمعاوضة، فباعه بعرض نوى به التجارة، ثم باعه فإنه يزكي ثمنه لحول أصله على المشهور لإعطاء الثمن حكم أصله الثاني لا أصله الأول، وأما إذا كان عنده عرض قنية مفاد فباعه بعرض نوى به التجارة، ثم باعه ففي ذلك طريقتان الأولى طريقة اللخمي في زكاته وعدمها قولان، والثانية طريقة ابن حارث إنْ كان أصل عرض القنية من شراء، فالقولان لإبن القاسم مع أحد قولي أشهب، وقوله الآخر: وإنْ كان بإرث فقنية اتفاقاً كما في الحطاب عن ابن عرفة.

(ولخامسها) بقوله: وبيع بعين لكن لا بدَّ في المحتكر أنْ يكون ما باع به من العين نصاباً، ولو في مرات وبعد كمال النصاب يزكي ما بيع به ولو قل، والمدير لا يقوم إلاّ إنْ نض له شيء ما ولو أقل من درهم، ويخرج عما قومه من العرض ثمناً على المشهور لا عرضاً بقيمته سواء نض له أول الحول أو وسطه، أو آخره بقي ما نض أو ذهب، وإذا لم ينض له شيء آخر الحول لم يزك، ولا فرق بين أنْ تكون المعارضة اختيارية أو جبرية كان يستهلك شخص لآخر سلعة، فيأخذ في قيمتها عرضاً ينوي به التجارة، ولا بين أنْ يكون البيع اختياراً أو اضطراراً كمن استهلك عرض تجارة، وأخذ منه قيمته.

(ولسادسها) الشروط بقوله وإنْ رصد به الأسواق أي انتظر به ربحاً خاصاً فكالدين أي زكاة وحولاً وقبضاً واقتضاء وضماً واختلاطاً وتلفاً وإنفاقاً وفراراً، وبقاء انظر الحطاب، وإلاّ زكى عنه ولو حلياً، ويزكي وزنه تحقيقاً أو تحرياً كما إذا كان عرض تجارة مرصعاً بذهب، أو فضة ودينه أي عدده النقد الحال المرجو المعد للنماء وإلاّ يكن كذلك بأن كان عرضاً أو مؤجلاً مرجوين قومه، ولو طعام سلم كسلعة أي المدير ولو بإرث لا إنْ لم يرجه، أو كان قرضاً المراد بإصلاح من بن وبالجملة فمسألة العروض وكذا مسألة النقدين من مسائل ماله ظاهر ينصرف إليه عند عدم قيام معارض راجح له، ومنها العقود المطلقة تصرف إلى ما هو الظاهر فيها من العقود الغالبة في زمان ذلك العقد، فإذا وكل إنسان إنساناً، فتصرف الوكيل بغير نية في تخصيص ذلك التصرف من بيع أو غيره بالوكيل، فإنْ تصرفه ينصرف لنفسه دون موكله إذ غالب تصرفاته أنْ يكون لنفسه، وإذا أطلقت تصرفات المسلمين، ولم تقيد بما يقتضي حلها ولا تحريمها انصرفت للتصرفات المباحة دون المحرمة لأنَّ الحل ظاهر حال المسلمين، وإذا أطلق العقد على العين، ولم يصرح فيه بمنفعة خاصة انصرف إلى المنفعة المقصودة عرفاً منه فمن استأجر قاد، وما انصرف إلى النجر

(الفرق السابع والمائة بين قاعدة العمال في القراض، فإنّ الزكاة متى سقطت عن رب المال سقطت عن العامل، وقاعدة الشركاء لا يلزم أنه متى سقطت عن أحد الشريكين سقطت عن الآخر)

بل قد تجب الزكاة على أحد الشريكين لاجتماع شرائط الزكاة في حقه دون الآخر لاختلال بعض الشروط في حقه، وعمال القراض ليسوا كذلك على الخلاف فيهم بين العلماء، وفي المذهب أيضاً الخلاف، والفرق بين القاعدتين ينبني على قاعدة، وهي أنه متى كان الفرع مختصاً بأصل واحد أجرى على ذلك الأصل من غير خلاف، ومتى دار بين

....

دون العزاق، وعجن الطين ومن استأجر عمامة انصرف إلى استعماله في الرؤوس دون الأوساط أو قميصاً انصرف إلى اللبس، وكذا كل عقد على أي آلة عند الإطلاق ينصرف إلى ما هو الظاهر من حالها، ولا يحتاج المتعاقدان إلى التصريح بذلك، بل يكفي ظاهر الحال ومن استأجر دابة، فإن كانت من دواب الحمل انصرف عقد الإجارة فيها للحمل دون الركوب أو من دواب الركوب انصرف له ركوب دون الحمل، فيكتفي في جميع ذلك بظاهر حال المعقود عليه، ومنها صريح باب الطلاق، والعتاق والظهار وغير ذلك، فإنه يستغني عن النية، وينصرف لذلك الباب بظاهره، ومن مسائل ما ليس لمحتملاته ظاهر فيحمل على أحدها بمرجح شرعي العبادات احتاجت للنيات لترددها أما بين العبادات والعادات، وأما بين رتبها الخاصة بها كالفريضة والتطوع والنذور والكفارات، والقضاء والأداء وغير ذلك، ومنها الكنايات في باب الطلاق والعتاق والظهار وغير ذلك احتاجت إلى النيات لترددها بين تلك المقاصد وغيرها، فالقاعدة المذكورة عامة حسنة يتخرج عليها كثير من فروع الشريعة والله أعلم.

(الفرق السابع والمائة بين قاعدة العمال في القراض، فإن الزكاة متى سقطت عن رب المال سقطت عن العامل، وقاعدة الشركاء لا يلزم أنه متى سقطت عن أحد الشريكين سقطت عن الآخر)

ينبني الفرق بينهما على قاعدة أنه متى كان الفرع مختصاً بأصل واحد أجرى على ذلك الأصل من غير خلاف، ومتى دار بين أصلين أو أصول وقع الخلاف بين العلماء في تغليب أحد الأصلين أو الأصول على الآخر فقاعدة العمال في القراض لما كانت دائرة بين أن يكونوا شركاء لرب المال بأعمالهم، وأرباب الأموال شركاء بأموالهم ويعضده أمور منها تساوي الفريقين في زيادة الربح ونقصانه كما هو حال الشركاء، ومنها أنَّ الذي يستحقه العامل ليس في ذمة رب المال كما هو شأن الشريك، وبين أنْ يكونوا أجراء ويعضده أمور منها اختصاص رب المال بضياع المال وغرامته، فلا يكون على العامل منه شيء ومنها أنَّ ما يأخذه معاوضة على عمله كما هو شأنُ الأجراء وكان من مقتضى الشركة أنْ تملك بالظهور، ومن مقتضى الإجارة أنْ لا تملك إلاّ بالقسمة، والقبض اختلف العلماء في المذهب وخارجه في تغليب الشركة فتكمل الشروط للزكاة في حق كل واحد منهما، أو تغليب الإجارة، فيجعل المال وربحه لربه، فلا يعتبر العامل أصلاً، وابن القاسم رحمه الله تعالى صعب عليه إطراح أحدهما بالكلية فرأى أنَّ العمل بكل واحد منهما من وجه أولى، وهي القاعدة المقررة في أصول الفقه فاعتبر وجهاً من الإجارة، ووجهاً من الشركة

أصلين، أو أصول يقع الخلاف فيه لتغليب بعض العلماء بعض تلك الأصول، وتغليب البعض الآخر أصلاً آخر، فيقع الخلاف لذلك، ولذلك اختلف في أم الولد إذا قتلت هل تجب فيها قيمة أم لا لترددها بين الأرقاء من جهة أنها توطأ بملك اليمين، وبين الأحرار لتحريم بيعها، وإحرازها لنفسها، ومالها، وتردد إثبات هلال رمضان بين الشهادة، والرواية، وكذلك الترجمان عند الحاكم، والنائب، والمقوم، وغيرهم جرى الخلاف فيهم هل يشترط فيهم العدد تغليباً للشهادة، أو لا يشترط تغليباً للرواية، وكتردد العقود الفاسدة من الأبواب المستثنيات كالقراض، والمساقاة هل ترد إلى أصلها فيجب قراض المثل أو إلى أصل أصلها، فيجب أجرة المثل، وذلك المساقاة لتردد هذه الفاسدة بين أصلها وأصل أصلها، فإنّ أصل أصلها أصلها أيضاً، فلذلك كل ما توسط غرره، أو الجهالة فيه من العقود تختلف العلماء فيه لتوسطه بين الغرر الأعلى، فيبطل أو الغرر الأدنى المجمع على جوازه، واغتفاره في العقود، فيجوز، والمتوسط أخذ شبهاً من الطرفين فمن قر به من هذا منع، أو من الآخر أجاز، وكذلك المشاق المتوسطة في العبادات دائرة بين أدنى المشاق، فلا توجب ترخصاً، وبين أعلاها فتوجب الترخص، فتختلف العلماء في تأثيرها في الإسقاط لأجل ذلك، وكذلك التهم في رد الشهادات إذا توسطت بين قاعدة ما أجمع عليه أنه موجب المرد كشهادة الإنسان لنفسه، وبين قاعدة ما أجمع عليه أنه غير قادح في الشهادة كشهادة الرجل لآخر من قبيلته، فيختلف العلماء أي التغليبين يعتبر، وذلك كشهادة الأخ لأخيه، ونحوه،

. . . .

فوقع التفريع هكذا متى كان العامل ورب المال كل واحد فيهما مخاطب بوجوب الزكاة منفرداً فيما ينوبه وجبت عليهما، ومتى لم يكن كل واحد فيهما مخاطب بوجوب الزكاة لكونهما عبدين، أو ذميين أو لقصور المال وربحه عن النصاب، وليس لربه غيره سقطت عنهما، ومتى كان أحدهما مخاطباً بوجوب الزكاة وحده دون الآخر، فقال ابن القاسم متى سقطت على أحدهما أما العامل، أو رب المال سقطت عن العامل في الربح أما إنْ سقطت عنه فتغليباً لحال نفسه، وتغليباً لحال الشركة وشائبتها، وأما إنْ سقطت عن رب المال فتسقط أيضاً عن العامل في حصته من الربح تغليباً لشائبة الإجارة، وهو كونه إذا استأجر أجيراً فقبض أجرته استأنف بها الحول فكذلك هذا العامل، ورأى أشهب رحمه الله اعتبار رب المال فتجب في حصة الربح تبعاً لوجوبها في الأصل لأنه يزكي ملكه، وإنْ ربح المال مضموم إلى أصله على أصل مالك رحمه الله فيمن أتجر بدينار فصار في آخر الحول نصاباً فإنه يزكي ويقدر الربح كامناً من أول الحول إلى آخره، وفيما إذا كمل بأولاد المواشي نصابها فمتى خوطب رب المال وجبت على العامل، وإنْ لم يكن أصلاً تغليباً لهذا الأصل، وهو ضم الربح إلى الأصل في الزكاة، ووقع في الموازية يعتبر حال العامل في نفسه، فإنْ كان أهلاً بالنصاب وغيره زكى، وإلاّ فلا تغليباً لشائبة الشركة وقول ابن القاسم هو المشهور ومذهب المدونة ومحصله أربعة أمور.

(الأول) أنّ العامل يزكي حصته من الربح، وإنْ قصرت عن النصاب بناء على أنه أجير خلافاً لما في الموازية من أنه لا زكاة فيما قال، وقصر عن النصاب وخلافاً لقول أشهب إنّ زكاته على رب المال لا على

فإنه اختلف فيه[1] هل تقبل، أو ترد، وكذلك الثلث يتردد في مسائل بين القلة، والكثرة، فيختلف العلماء في الحافة بأيهما شاء، ونظائره كثيرة في الشريعة من المترددات بين أصلين فأكثر، والعمال في القراض دائرون بين أنْ يكونوا شركاء بأعمالهم، ويكون أرباب الأموال شركاء بأموالهم، ويعضد ذلك تساوي الفريقين في زيادة الربح، ونقصانه، وهذا هو حال الشركاء، ويعضده أيضاً أنّ الذي يستحقه العامل ليس في ذمة لرب المال، وهذا هو شأن الشريك، وبين أنْ يكونوا أجراء، ويعضده اختصاص رب المال بضياع المال، وغرامته، فلا يكون على العامل منه شيء، ولأنّ ما يأخذه معاوضة على عمله، وهذا هو شأن الإجراء، ومقتضى الشركة أن تملك بالظهور، ومقتضى الإجارة أنْ لا تملك إلاّ بالقسمة، والقبض فاجتماع هذه الشوائب سبب الخلاف، فمن غلب الشركة كمل الشروط في حق كل واحد منهما، ومن غلب الإجارة جعل المال، وربحه لربه، فلا يعتبر العامل أصلاً، وابن القاسم رحمه الله صعب عليه إطراح أحدهما بالكلية، فرأى أنّ العمل بكل واحد منهما من وجه أولى، وهي القاعدة المقررة في أصول الفقه فاعتبر وجهاً من الإجارة ووجهاً من الشركة،

العامل قال الحطاب العامل يزكي ربحه، ولو كان دون النصاب هذا مذهب المدونة والقول بأن زكاته على رب المال ليس بالمشهور.

(الأمر الثاني) أنّ شروط زكاة العامل حصته من الربح ستة، ففي المواق بن يونس إنما تجب الزكاة على العامل عند ابن القاسم باجتماع خمسة أوجه، وهي أنْ يكونا حرين مسلمين بلا دين عليهما، وأنْ يكون رأس المال وحصة ربه من الربح ما فيه الزكاة، وأنْ يعمل العامل بالمال حولاً فمتى سقط شرط من ذلك لم يزك العامل قال عبق وبقي لزكاة العامل ربحه شرط سادس، وهو أنْ ينض ويقبضه قال واشتراط الثلاثة الأول في رب المال بناء على أنّ العامل أجير، وفي العامل بناء على أنه شريك كاشتراط الخامس، وأما اشتراط الرابع فبناء على أنه أجير وذلك لأنه لو نقص مناب رب المال عن النصاب لم يزك العامل وإنْ نابه نصاب، فأكثر بل يستقبل حولاً كالفائدة وأجرة الأجير، فإذا كان رأس المال عشرة دنانير ودفعه للعامل على أنْ يكون لربه جزء من مائة جزء من الربح، وربح المال مائة فإنّ ربه لا يزكي وكذا العامل ابن القاسم، ولا يضم العامل ما ربح إلى مال له آخر، فيزكي بخلاف رب المال أي فيضم فإذا كانت حصة ربه بربحه دون نصاب وعنده مال وضمه له لصار نصاباً، وقد حال حوله، فإنه يزكي ويزكي العامل ربحه، وإن قل في هذه أيضاً ففي مفهوم الشرط الرابع تفصيل.

(الأمر الثالث) قال عبق ومفاد نص المواق أنّ العامل يزكي ربحه مطلقاً لعام واحد عند المفاصلة، ولو مديراً أقام بيده أعواماً، وهو مدير وفي ابن عرفة أنه يلزم العامل زكاة حصته كل عام إذا كان هو ورب المال مديرين لكن إنما يزكيها لكل عام عند المفاصلة. قال البناني: وما لإبن عرفة هو المعتمد لأنه الذي في المدونة وابن رشد وسلمه الرهوني وكنون.

---

(١) الأوجه فيها.

فوقع التفريع هكذا متى كان العامل، ورب المال كل واحد فيهما مخاطب بوجوب الزكاة منفرداً فيما ينويه وجبت عليهما، وإنْ لم يكن فيهما مخاطب بوجوب الزكاة لكونهما عبدين، أو ذميين، أو لقصور المال وربحه عن النصاب، وليس لربه غيره سقطت عنهما، وإنْ كان أحدهما مخاطباً بوجوب الزكاة وحده، وقال ابن القاسم متى سقطت عن أحدهما أما العامل، أو رب المال سقطت عن العامل في الربح أما إنْ سقطت عنه فتغليباً لحال نفسه عليه، وتغليباً لحال الشركة، وشائبتها، وأما إنْ سقطت عن رب المال، فتسقط أيضاً عن العامل في حصته من الربح تغليباً لشائبة الإجارة، وهو كونه استأجر أجيراً، فقبض أجرته استأنف بها الحول فكذلك هذا العامل، ورأى أشهب رحمه الله اعتبار رب المال، فتجب في حصة الربح تبعاً لوجوبها في الأصل لأنه يزكي ملكه، وإنّ ربح المال مضموم إلى أصله على أصل مالك رحمه الله فيمن اتجر بدينار فصار في آخر الحول نصاباً، فإنه يزكي، ويقدر الربح كامناً من أول الحول إلى آخره وكذلك أولاد المواشي إذا كمل بها نصابها فمتى خوطب رب المال وجبت على العامل، وإنْ لم يكن أصلاً تغليباً لهذا الأصل، وهو ضم الربح إلى الأصل في الزكاة، ووقع في الموازية يعتبر حال العامل في نفسه فإنْ كان أهلاً بالنصاب، وغيره زكى، وإلا فلا تغليباً لشائبة الشركة، فالفرق يتخرج بين هاتين القاعدتين.

. . . .

(**الأمر الرابع**) قال المواق ابن يونس، وقال ابن القاسم هذا استحسان رآه أي العامل مرة أنَّ له حكم الشريك في وجوه يضمن حصته من الربح، وإنْ اشترى من يعتق عليه عتق ورآه مرة أنّه ليس كالشريك، إذ ليس في أصل المال شرك، وإنْ ربح المال منه وحوله حول أصله، فلما ترجح ذلك عنده توسط أمره فمن هنا بحث الناصر في قوله في التوضيح والمشهور مبني على أنه أجير ومقابله على أنه شريك بأنَّ كونه أجيراً يقتضي استقباله لا زكاته وكونه شريكاً يقتضي سقوط الزكاة أصلاً عنه وعن رب المال في حصة العامل إذ لا زكاة على شريك حتى تبلغ حصته نصاباً نعم قال البناني الذي عناه في التوضيح، والله أعلم أن أصل الزكاة في ربح العامل مع قطع النظر عن قلته مبني على أنه شريك، ووجوبها في القابل أي بعد استقبال عام مع قطع النظر عن كونها على العامل مبني على أنه أجير، فلا بحث ويدل على ذلك أنّه شريك، وبعض شروطها مبني على أنه تأجير وما ذاك إلاّ لقطع النظر عن كونها على العامل تأمل وقاعدة الشريك لما اختصت بأصل واحد وهو كونه شريكاً ليس إلا اتفق العلماء على إجرائه على ذلك الأصل، وإنّ الزكاة تجب على أحد الشريكين لاجتماع شرائط الزكاة في حقه دون الآخر لاختلال بعض الشروط في حقه هذا، ولقاعدة العامل في التردد بين أصلين أو أكثر نظائر كثيرة في الشريعة منها أم الولد إذا قلت اختلف في أنها هل تجب فيها قيمة أم لا لترددها بين الأرقاء من جهة أنها توطأ بملك اليمين وبين الأحرار لتحريم بيعها وإحرازها لنفسها ومالها، ومنها المخبر عن رؤية هلال نحو رمضان والترجمان عند الحاكم والنائب والمقوم وغيرهم لم رددوا بين الشهادة، والرواية اختلف فيهم هل يشترط فيهم العدد تغليباً للشهادة أو لا يشترط تغليباً للرواية، ومنها العقود الفاسدة من الأبواب المستثنيات كالقراض والمساقاة لما ترددت بين أصلها، وأصل أصلها فإنّ أصل أصلها أصلها أيضاً اختلف العلماء في أنها هل ترد إلى أصلها

(الفرق الثامن والمائة بين قاعدة الأرباح تضم إلى أصولها في الزكاة فيكون حول الأصل حول الربح، ولا يشترط في الربح حول يخصه كان الأصل نصاباً أم لا عند مالك رحمه الله، ووافق أبو حنيفة رضي الله عنه إذا كان الأصل نصاباً، ومنع الشافعي رضي الله عنه مطلقاً، وبين قاعدة الفوائد التي لم يتقدم لها أصل عند المكلف كالميراث، والهبة، وارش الجناية، وصدقات الزوجات، ونحو ذلك فهذا يعتبر فيه الحول بعد حوزه، وقبضه)

والفرق عندنا عضده قول عمر رضي الله عنه للساعي عد عليهم السخلة يحملها الراعي،

قال:

(الفرق الثامن والمائة بين قاعدة الأرباح تضم إلى أصولها في الزكاة، فيكون حول الأصل حول الربح، ولا يشترط في الربح حول يخصه كان الأصل نصاباً أم لا عند مالك رحمه الله تعالى ووافق أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه إذا كان الأصل نصاباً، ومنع الشافعي رضي الله تعالى عنه مطلقاً، وبين قاعدة الفوائد التي لم يتقدم لها أصل عند المكلف كالميراث، والهبة وإرش الجناية وصدقات الزوجات ونحو ذلك فهذا يعتبر فيه الحول بعد حوزه وقبضه إلى قوله غير أنه غير زكوي أعني الأصل)

قلت: مسألة المالكية القياس على السخال كما ذكر، وللشافعية فروق فيها نظر.

فيجب قراض المثل، أو إلى أصل أصلها فيجب أجرة المثل، ومنها كل ما توسط غرره أو الجهالة فيه من العقود لما تردد بين الغرر الأعلى المجمع على بطلانه، والأدنى المجمع على جوازه واغتفاره في العقود لأنه بتوسطه أخذ شبهاً من الطرفين اختلف فيه فمن قربه من الأعلى منع ومن قربه من الأدنى أجاز، ومنها المشاق المتوسطة في العبادات لما دارت بين أدنى المشاق، فلا توجب ترخصاً وبين أعلاها فتوجب الترخص اختلف العلماء في تأثيرها في الإسقاط لأجل ذلك ومنها نحو شهادة الأخ لأخيه من التهم المتوسطة في رد الشهادة بين قاعدة ما أجمع على أنه موجب للرد كشهادة الإنسان لنفسه، وبين قاعدة ما أجمع على أنّه غير قادح في الشهادة كشهادة الرجل لآخر من قبيلته لما أخذ شبهاً منهما اختلف العلماء أي التغليبين يعتبر فتقبل، أو ترد ومنها الثلث لما تردد بين القلة والكثرة في مسائل اختلف العلماء في إلحاقه بأيهما شاء وبالجملة، فالفرق بين هاتين القاعدتين يتخرج على هذه القاعدة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثامن والمائة بين قاعدة الأرباح تضم إلى أصولها في الزكاة، فيكون حول الأصل حول الربح، ولا يشترط في الربح حول يخصه كان الأصل نصاباً أم لا عند مالك رحمه الله، ووافقه أبو حنيفة وأحمد رضي الله عنهما إذا كان الأصل نصاباً، وإلا فحوله من حين كمل النصاب ومنع الشافعي رضي الله عنه مطلقاً، وبين قاعدة الفوائد التي لم يتقدم لها أصل عند المكلف كالميراث والهبة وإرش الجناية وصدقات الزوجات ونحو ذلك فهذا يعتبر فيه الحول بعد حوزه وقبضه)

ولا تأخذها والسخلة عين متمولة نشأت عن عين متمولة زكوية كما نشأ الربح، وهو عين زكوية عن عين زكوية وهو أصله فكما ضم أحدهما إلى أصله، وجعل حوله حولاً له كذلك الآخر الذي هو الربح، وقولنا: زكوية احترازاً من أجر العقار، فإنه لا يزكي، وإنْ كان متمولاً نشأ عن متمول غير أنه زكوي.

أعني الأصل وههنا قاعدة، وهي سر الفرق بين الأرباح، والفوائد يحتاج إليها بعد تقرر الأحكام فيها، وهي إنّ صاحب الشرع متى أثبت حكماً حالة عدم سببه، وشرطه، فإنْ أمكن تقديرهما معه فهو أقرب من إثباته دونهما، فإنّ إثبات المسبب دون سببه، والمشروط بدون شرطه خلاف القواعد، فإن ألجأت الضرورة إلى ذلك وامتنع التقدير عد ذلك الحكم مستثنى من تلك القواعد كم أثبت الشارع الميراث في دية الخطأ، والميراث في الشريعة مشروط بتقدم ملك الميت على المال الموروث.

قدر العلماء رحمهم الله الملك في الدية متقدماً على الموت بالزمن من الفرد حتى يصح حكم التوريث فيها وكذلك إذا صححنا عتق الإنسان عن غيره في كفاره، أو تطوع بإذنه، أو

قال: (وههنا قاعدة وهي سر الفرق بين الأرباح والفوائد يحتاج إليها بعد تقرر الأحكام فيها إلى قوله عد مستثنى من تلك القواعد).

قلت: فيما قاله من ذلك نظر.

قال: (كما أثبت الشارع الميراث في دية الخطأ والميراث في الشريعة مشروط بتقدم ملك الميت على المال الموروث قدر للعلماء الملك في الدية متقدماً على الموت بالزمن الفرد حتى يصح حكم التوريث فيها).

قلت: ليس ملك المقتول خطأ للدية مقدراً عندي، بل هو محقق، وإنما المقدر ملك المقتول عمداً للدية، وقد سبق التنبيه على ذلك.

لا فرق بين الربح والفائدة عند الشافعي، ولا على مقابل مشهور مالك فقد روى عنه مثل قول الشافعي رضي الله عنهما، وإنما الفرق بينهما على مشهور مالك وقولي أبي حنيفة وأحمد رضي الله عنهم، وهو مبني على قاعدة التقادير، وهي إعطاء الموجود حكم المعدوم وإعطاء المعدوم حكم الموجود، وقد تقدم بسطها في قاعدة خطاب الوضع نعم التقدير من حيث أنه خلاف الأصل لا يجوز إلاّ إذا دعت الضرورة إليه بأنْ يدل الدليل على ثبوت الحكم مع عدم سببه أو شرطه، أو قيام مانعه وههنا قد دعت الضرورة إليه، فإنّ قول عمر اعتد عليهم بالسخلة ولا تأخذها منهم كما في الموطأ وقول على عد عليهم الصغار والكبار، ولم يعرف لهما مخالف في الصحابة كما في كشف القناع والمتقي للباجي يدل على وجوب الزكاة في الأرباح ضرورة أنّ ربح التجارة كذلك معني إذ السخلة كما أنها عين متمولة نشأت عن عين متمولة زكوية كذلك الربح عين زكوية نشأت عن عين زكوية، وهو أصله فوجب أنْ يكون مثله حكماً فكما نضم السخال إلى أصلها، ويجعل حولها حولاً لها كذلك يضم الربح إلى أصله، ويجعل حوله حولاً له، وشرط وجوب الزكاة دوران الحول وهو لم يدر على الربح والسخال فتعين تقدير الربح في التجارة

بغير إذنه خلافاً للشافعي رضي الله عنه في اشتراط، الأذن قدرنا ثبوت الملك قبل صدور صيغة العتق بالزمن الفرد حتى تبرأ ذمة المعتق عنه من الكفارة الواجبة عليه، فإنّ الواجب من الكفارات لا يبرأ منه بعتق غير مملوكة حتى يثبت له الولاء أيضاً فإن الولاء لا يثبت أصالة عن غير مملوك للمعتق عنه أما غير أصالة بطريق الإذن، فيحصل بغير تملك ههنا هو أصالة فتعين تقدير المالك للعتق عنه قبيل صدور صيغة العتق بالزمن الفرد لضرورة ثبوت هذه الأحكام، فإذا قال له: اعتق عبدك عني نقدر هذه الصيغة مشتملة على التوكيل في شراء عبد له من نفسه، وأنه يتولى طرفي العقد، ومشتملة أيضاً على أنه وكله أنْ يعتقه عنه عن كفارته بعد استقرار الملك له فهي صيغة مشتملة على وكالتين وكالة المعاوضة، ووكالة العتق، فضرورة ثبوت حكم العتق عن الغير يحوج إلى هذه التقادير، ونظائره كثيرة في الشريعة، وهذه القاعدة تعرف بقاعدة التقديرات وهو إعطاء الموجود حكم المعدوم، وإعطاء المعدوم حكم الموجود، وقد تقدم بسطها في قاعدة خطاب الوضع، وهي يحتاج إليها إذا دل دليل على ثبوت الحكم مع عدم سببه، أو شرطه، أو قيام مانعه، وإذا لم تدع

قال: (وكذلك إذا صححنا عتق الإنسان عن غيره في كفارة أو تطوع بإذنه أو بغير إذنه خلافاً للشافعي رضي الله عنه في اشتراط الإذن قدرنا ثبوت الملك قبل صدور صيغة العتق بالزمن الفرد حتى تبرأ ذمة المعتق عنه من الكفارة الواجبة عليه إلى قوله لضرورة ثبوت هذه الأحكام)

قلت: لا حاجة إلى تقدير الملك للمعتق عنه، ولا دليل عليه فإنّ مثل هذا من الأمور المالية تصح فيه النيابة اتفاقاً، وقد تقدم التنبيه على ذلك أيضاً.

قال: (فإذا قال له أعتق عبدك عني نقدر هذه الصيغة مشتملة على التوكيل في شراء عبده له من نفسه وأنه يتولى طرفي العقد)

قلت: لا يصح الشراء هنا بوجه فإنه لا عوض فلا وجه لتوكيله على الشراء.

والسخال في الماشية في أول الحول تحقيقاً للشرط في وجوب الزكاة، ومحافظة على الشرط بحسب الإمكان، وليست الفائدة كذلك إذ لا أصل لها يقدر حوله حولاً لها نعم في كون هذين التقديرين في يوم الشراء لأنه سبب الربح، والسبب يلازم مسببه، وهو مذهب ابن القاسم، أو في يوم الحصول لئلا يجمع بين تقديرين تقدير الشراء والأعيان التي حصلت في الربح، والتقدير على خلاف الأصل فيقتصر منه على ما تدعو الضرورة إليه، وهو مذهب أشهب أو في يوم ملك أصل المال لأنه السبب، وهو مذهب المغيرة خلاف تتخرج عليه مسألة المدونة إذا حال الحول على عشرة، فأنفق منها خمسة واشترى سلعة بخمسة، فباعها بخمسة عشر فقال ابن القاسم إنْ تقدم الشراء على الإنفاق وجبت الزكاة فإنّ التقدير حينئذ والمال عشرة وهذه عشرة ربح فيكمل النصاب حينئذ، وإلاّ فلا تجب وأسقطها أشهب مطلقاً لأنّ التقدير عنده يوم الحصول، ويوم الحصول لم تكن إلاّ خمسة عشر وأوجبها المغيرة مطلقاً لأنه يقدر يوم ملكه العشرة، ولا عبرة بتقديم الإنفاق على الشراء وعدمه، وفي الموطأ قال مالك: إذا بلغت الغنم بأولادها ما تجب فيه الصدقة فعليه فيها الصدقة، وذلك أنّ أولاد الغنم منها وذلك مخالف لما أفيد منها باشتراء أو هبة أو

الضرورة إليها لا يجوز التقدير حينئذ لأنه خلاف الأصل، وههنا لما دل الأثر على وجوب الزكاة في الأرباح تعين تقدير الربح والسخال في الماشية في أول الحول تحقيقاً للشرط في وجوب الزكاة، وهو دوران الحول فإنّ الحول لم يدر عليهما، فيفعل ذلك محافظة على الشرط بحسب الإمكان.

واختلف في هذين التقديرين ابن القاسم، وأشهب رحمهما الله، فابن القاسم يقدر حالة الشراء لأنه سبب الربح فقدر ابن القاسم عنده لملازمة السبب لمسببه وعند أشهب يقدر يوم الحصول لئلا يجمع بين تقديرين تقدير الشراء، والأعيان التي حصلت في الربح، والتقدير على خلاف الأصل، فيقتصر منه على ما تدعو الضرورة إليه، وعند المغيرة التقدير يوم ملك أصل المال لأنه السبب، وعلى هذه التقادير تتخرج مسألة المدونة إذا حال الحول على عشرة، فانفق منها خمسة، واشترى سلعة بخمسة فباعها بخمسة عشر.

قال ابن القاسم: تجب الزكاة إنْ نقدم الشراء على الانفاق، فإنّ التقدير حينئذ كان المال عشرة وهذه عشرة ربح فكمل النصاب حينئذ، وإلا، فلا تجب، وأسقطها أشهب مطلقاً لأنّ

قال: (ومشتملة أيضاً على أنه وكله أن يعتقه عنه عن كفارته بعد استقرار الملك له فهي صيغة مشتملة على وكالتين وكالة المعاوضة ووكالة العتق)

قلت: ولا تصح أيضاً، وكالته على العتق فأنه لم يسبقه ملك.

قال: (فضرورة ثبوت حكم العتق عن الغير يحوج إلى هذه التقادير ونظائره كثيرة في الشريعة)

ميراث، ومثل ذلك العرض لا يبلغ ثمنه ما تجب فيه الصدقة فيصدق ربحه مع رأس المال، ولو كان ربحه فائدة أو ميراثاً لم تجب فيه الصدقة حتى يحول عليه الحول من يوم أفاده، أو ورثه قال مالك فغذاء الغنم أي سخالها منها كما أنّ ربح المال منه قال مالك غير أنّ ذلك يختلف في وجه آخر أنّه إذا كان للرجل من الذهب أو الورق ما تجب فيه الزكاة ثم أفاد إليه مالاً ترك ماله الذي أفاد فلم يزكه مع ماله الأول حين يزكيه حتى يحول على الفائدة الحول من يوم أفادها ولو كانت لرجل غنم أو بقر أو إبل تجب في كل صنف منها الصدقة، ثم أفاد إليها بعيراً، أو بقرة أو شاة صدقها مع صنف ما أفاد من ذلك حين يصدقه إذا كان عنده من ذلك الصنف الذي أفاد نصاب ماشية قال مالك وهذا أحسن ما سمعت في هذا كله.

قال الباجي يريد أنّ الفائدة لا يكمل بها النصاب، ويكمل بالنسل وقاسه مالك على نماء العين منه، فإذا بلغ الربح مع الأصل النصاب وجبت فيه الزكاة، وإنْ لم يبلغه إلاّ بفائدة لم يزك حتى يحول الحول على الفائدة، وهذا قياس صحيح لم يسلم له أنّ نصاب الحولين يتم بربحه، إنما سلمه الشافعي فيمن اشترى بمائة درهم سلعة قيمتها مائتا درهم ثم باعها بمائتي درهم بعد أنْ حال الحول من يوم اشتراها، فإنّ الزكاة فيها وهذا أصل يصح قياسنا عليه، ولا يخل بالقياس المذكور اختلاف حكم العين والماشية في الفوائد من جهة أنّ الماشية إذا أفاد منها شيئاً وعنده نصاب من جنسها كان حكم الفائدة في الحول حكم أصل النصاب الذي كان عنده بخلاف العين، فإنه يزكي الفائدة لحولها والنصاب الذي كان عنده لحوله، وذلك لأنه ليس من شرط الفرع إذا قيس على الأصل لعلة جامعة بينهما في حكم من الأحكام أنْ يقاس عليه في سائر

التقدير عنده يوم الحصول، ويوم الحصول لم تكن إلاّ خمسة عشر وأوجبها المغيرة مطلقاً لأنه يقدر يوم ملكه العشرة، ولا عبرة بتقديم الإنفاق، وعدمه وعن مالك مثل قول الشافعي رضي الله عنهما، فلا يحتاج إلى هذا القاعدة مطلقاً فهذه القاعدة، وهي قاعدة التقادير يحتاج إليها في الفرق بين قاعدة الأرباح وقاعدة الفوائد إنْ قلنا بالفرق بينهما وإلاّ فلا، والله أعلم.

(الفرق التاسع والمائة بين قاعدة الواجبات، والحقوق التي تقدم على الحج، وبين قاعدة ما لا يقدم عليه)

قلت: لا حاجة إلى شيء مما ذكره من التقادير في هذه المسألة أما في غيرها فربما احتيج إلى ذلك، وكيف يقول إنَّ الصيغة مشتملة على التوكيل، وأي صيغة فيما إذا أعتق عنه بغير إذنه هذا كله لا يصح.

قال: (وهذه القاعدة تعرف بقاعدة التقديرات وهو إعطاء الموجود حكم المعدوم وإعطاء المعدوم حكم الموجود إلى قوله محافظة على الشرط بحسب الإمكان)

قلت: ما قاله في ذلك صحيح، وليست مسألة عتق الإنسان عن غيره من ذلك فإنها لم تدع فيها إلى ذلك ضرورة وما قاله بعد حكاية أقوال وتوجيهها ولا كلام في ذلك، وما قاله في الفرق بعده صحيح.

أحكامه، وإنما يلزم أنْ يدل الدليل على أنَّ العلة التي جمعت بينهما في ذلك الحكم لها اختصاص بذلك الحكم دون غيره، وإنْ فارق الأصل الفرع في أحكام غيرها لا تعلق لها بتلك العلة لأنَّ ما من فرع إلاَّ وهو يخالف الأصل الذي قيس عليه في عدة أحكام، وفي مسألتنا قاس إتمام نصاب الماشية بنمائها الذي هو أولادها على إتمام نصاب العين بنمائه لعلة صحيحة، وهي أنَّ هذا أي الأولاد نماء حادث من العين التي تجب فيها الزكاة، وهي الماشية وهو من جنسها فوجب أنْ يكمل بها نصابها كالعين، وهذه علة تختص بالنماء دون العوائد فاختلاف العين والماشية في الفوائد لا في النماء لا يمنع اجتماعهما في النماء الذي هو من جنس الأصل، وإنما اختلف في الفوائد لأنها ليست من الأصل وزكاة الماشية لها تعلق بالساعي، فإذا لم تجب زكاتها لزكاة الأصل لم يمكن تكرر الساعي، ونعمت المعدلة بين أرباب الأموال والمساكين، فإنَّ الفائدة إذا أضيفت إلى أقل من النصاب زكيت بعد استكمال حول الفائدة، وإذا أضيفت إلى النصاب زكيت لحول النصاب، وليس كذلك العين، فإنَّ رب المال يخرج زكاته، فيمكن إخراجه عند حلول حوله المختص به، فلم تدع ضرورة إلى اعتباره لحول النصاب، فتعجل قبل حلوله ولا أنْ يضاف إلى أقل من النصاب، فيزكي إلى أكثر من حوله، فلذلك افترقا والله أعلم وأحكم بتصرف ما.

(الفرق التاسع والمائة بين قاعدة الواجبات والحقوق التي تقدم على الحج، وبين قاعدة ما لا يتقدم عليه)

الفرق بين ما يقدم وما لا يقدم على الحج من الواجبات والحقوق مبني على قاعدة أنه إذا تعارضت الحقوق قدم منها أحد ثلاثة أنواع على ما يقابله النوع الأول ما جعله صاحب الشرع مضيقاً من حيث أنَّ

والفرق بينهما مبني على معرفة قاعدة في الترجيحات، وضابط ما قدمه الله تعالى على غيره من المطلوبات وهي أنه إذا تعارضت الحقوق قدم منها المضيق على الموسع.

لأنّ التضييق يشعر بكثرة اهتمام صاحب الشرع بما جعله مضيقاً، وإنّ ما جوز له تأخيره، وجعله موسعاً عليه دون ذلك، ويقدم الفوري على المتراخي لأن الأمر بالتعجيل يقتضي الأرجحية على ما جعل له تأخيره، ويقدم فرض الأعيان على الكفاية لأنّ طلب الفعل من جميع المكلفين يقتضي أرجحية ما طلب من البعض فقط، ولأنّ فرض الكفاية يعتمد عدم تكرر المصلحة بتكرر الفعل، والأعيان يعتمد تكرر المصلحة بتكرر الفعل، والفعل الذي تتكرر مصلحته في جميع صوره أقوى في استلزام المصلحة من الذي لا توجد المصلحة معه إلا في بعض صوره، ولذلك يقدم ما يخشى فواته على ما لا يخشى فواته وإنْ كان أعلى رتبة منه.

كما تقدم حكاية قول المؤذن على قراءة القرآن لأنّ قراءة القرآن لا تفوت، وحكاية قول المؤذن تفوت بالفراغ من الأذان وكذلك يقدم صون الأموال على العبادات إذا خرجت عن

. . . .

التضييق يشعر بكثرة اهتمامه به يقدم على ما جوز للمكلف تأخيره وجعله موسعاً عليه، ومن ذلك تقديم ما يخشى فواته على ما لا يخشى فواته، وإنْ كان على رتبة منه، وله نظائر كثيرة في الشريعة منها تقديم حكاية قول المؤذن على قراءة القرآن لأنّ قراءة القرآن لا تفوت وحكاية قول المؤذن تفوت بالفراغ من الأذان، ومنها تقديم صون الأموال إذا خرجت عن العادة على العبادات، فينتقل للتيمم عن الوضوء والغسل إذا خرج ثمن الماء في شرائه لهما عن العادة بأن كان له مال لا يلزمه بذله في شرائه إنْ ظن وجود الماء كما في ابن حمدون على صغير ميارة على ابن عاشر لا إنْ زاد على الثلث فقط لأنّ الثلث لا يكون كثيراً إلاّ إذا كان للماء كبير ثمن أما إذا لم يكن له ذلك كأن يكون بدرهم، فهذا وإنْ زاد بأكثر من نصفه وأضعافه فلا ضرر عليه فيه كما يؤخذ من كلام الحطاب على منسك خليل في شراء نعل الإحرام فتنبه، ولا يجب الحج إذا أفرطت الغرامات في الطرقات قال العدوي على الخرشي، لا يسقط الحج إذا أخذ ظالم شيئاً لا يجحف به، وإذا أخذ لا يرجع، بل يقف عند قوله آخذ هذا القدر وعلم منه ذلك عادة كعشار فإنْ كان يعلم أنه يأخذ ما يجحف أو ينكث، ولو قل المجموع ومثل النكوث تعدد الظالم فيسقط عنه الحج قال الخرشي وكذا يسقط إنْ شك أنه ينكث على أحد القولين وهو المذهب. أفاده شيخنا في حاشية توضيح المناسك ومنها تقديم صون النفوس والأعضاء والمنافع على العبادات، فيقدم إنقاذ الغريق والحريق ونحوهما إذا تعين ذلك عليه على الصلاة، ولو كان فيها أو خشي فوات وقتها مع تقديم صون مال الغير إذا خشي فواته على الصلاة عند من يقول حق العبد مقدم بدليل ترك الطهارات والعبادات إذا عارضها ضرر العبد لا عند من يقول حق الله يقدم لأنّ حق العبد يقبل الإسقاط بالمحاللة والمسامحة دون حق الله تعالى.

(النوع الثاني)

الواجب على الفور يقدم على الواجب على التراخي لأنّ الأمر بالتعجيل يقتضي الأرجحية على ما جعل له تأخيره مثلاً حق الوالدين واجب على الفور إجماعاً، فيقدم على الحج إذا قلنا إنه على التراخي وحق السيد

العادة كتقديم صون المال في شراء الماء للوضوء، والغسل على الوضوء، والغسل، وينتقل للتيمم، وكتقديمه على الحج إذا أفرطت الغرامات في الطرقات، ويقدم صون النفوس، والأعضاء، والمنافع على العبادات، فيقدم إنقاذ الغريق والحريق، ونحوهما على الصلاة إذا كان فيها، أو خارجاً عنها، وخشي فوات وقتها، فيفوتها، ويصون ما تعين صونه من ذلك، وكذلك يقدم صون مال الغير على الصلاة إذا خشي فواته، وهو من باب تقديم حق العبد على حق الله تعالى، وهي مسألة خلاف، فمنهم من يقول: حق الله يقدم لأنّ حق العبد يقبل الإسقاط بالمحاللة، والمسامحة دون حق الله تعالى، ومنهم من يقول: حق العبد مقدم بدليل ترك الطهارات، والعبادات إذا عارضها ضرر العبد، ونظائر هذه المسائل كثيرة في الشريعة فعلى هذه القاعدة يتضح لك ما يقدم على الحج مما لا يقدم عليه، فيقدم الوالدين على الحج إذا قلنا: إنه على التراخي لأنّ حق الوالدين على الفور إجماعاً والفوري مقدم على المتراخي، وكذلك يقدم حق السيد على الحج لأنّ الحج لا يلزم العبد، وحق السيد واجب فوري وكذلك يقدم حق الزوج على الحج الفرض إنْ قلنا: إنّه على التراخي لأنّ

....

واجب فوري فيقدم على الحج إذا قلنا بذلك، وحق الزوج فوري فيقدم على الحج إذا قلنا بذلك والدين الحال من حيث أنه فوري يمنع الخروج إلى الحج إذا قلنا بذلك، ولا يمنع ذلك الدين المؤجل.

(النوع الثالث)

فرض الأعيان يقدم على فرض الكفاية لأنّ طلب الفعل من جميع المكلفين يقتضي أرجحية ما طلب من البعض فقط، ولأنّ فرض الكفاية يعتمد تكرر المصلحة بتكرر الفعل، وفرض الأعيان يعتمد تكرر المصلحة بتكرر الفعل، والفعل الذي تتكرر مصلحته في جميع صوره أقوى في استلزام المصلحة من الذي لا توجد المصلحة معه إلاّ في بعض صوره قال مالك رحمه الله تعالى: الحج أفضل من الغزو، لأنّ الغزو فرض كفاية والحج فرض عين وكان ابن عمر رضي الله عنهما يكثر الحج، ولا يحضر الغزو واختلف العلماء فيمن أتى مراهقاً وعليه صلاة العشاء، ولم يبق قبل الفجر إلاّ مقدار ركعة للعشاء، والوقوف فخاف باشتغاله بأحدهما فوات الآخر هل يصلي مطلقاً أو يدرك الوقوف مطلقاً، وإنْ كان حجازياً صلى وإلا أدرك الوقوف أو يصلي وهو ماش أو راكب كصلاة المسايفة، فيدركهما معاً أقوال أربعة رجح الأول خليل في مختصره حيث قال وصلّى ولو فات وجعله الأصل مذهب مالك وما عداه أقوالاً للشافعية وقال إنه الحق لأنّ الصلاة أفضل وهي فورية إجماعاً وسلمة ابن الشاط وقال في المدخل اختلف علماؤنا فيه على أربعة أقوال، وذكرها على الترتيب المذكور وقال والمشهور الأول ورجح الرابع وقال العلامة الأمير في حاشيته على عبدالسلام على الجوهرة، ولا ينافي أفضلية الصلاة قول المالكية كجمع من غيرهم بتقديم الوقوف على الصلاة حيث خاف فواته وتضعيفهم لقول الشيخ خليل وصلى، ولو فات ذلك لمزيد مشقة الحج وعدم إمكانه كل وقت ودين الله يسر، وينبغي تقييد كلامهم كما هو ظاهر سياقهم بمن أحرم قبل والأصلي، ولو فات وقد قالوا بعدم وجوب الحج في البحر حيث حصل له دوخة تمنعه من القيام في الصلاة، فليحرر والله سبحانه وتعالى أعلم.

حق الزوج فوري وكذلك يمنع الدين الحال الخروج إلى الحج لأنه فوري، ولا يمنع الدين المؤجل.

قال مالك رحمه الله: الحج أفضل من الغزو، ولأنّ الغزو فرض كفاية، والحج فرض عين، وكان ابن عمر رضي الله عنهما يكثر الحج، ولا يحضر الغزو، وكذلك تقدم ركعة من العشاء على الحج إذا لم يبق قبل الفجر إلاّ مقدار ركعة للعشاء، والوقوف.

قال أصحابنا رحمهم الله يفوت الحج، ويصلي، وللشافعية رحمهم الله أقوال يفوتها، ويقدم الحج لعظم مشقته يصلي، وهو يمشي كصلاة المسايفة، والحق مذهب مالك لأنّ الصلاة أفضل وهي فورية إجماعاً وبالله الإعانة.

(الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح النيابة فيه وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه عن المكلف)

هذا الفرق مبني على قاعدة وهي أنّ الأفعال قسمان منها ما يشتمل فعله على مصلحة مع

قال:

(الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح النيابة فيه وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه عن المكلف)

قلت: صحة النيابة في الأفعال كلها القلبية وغيرها جائز عقلاً لكن الشرع حكم بصحة النيابة في بعضها دون بعض فأما الأعمال القلبية فلا أعلم خلافاً في عدم صحة النيابة فيها إلا ما كان من النية كإحجاج الصبي وفي سائر نيات الأعمال التي تصح النيابة فيها على حسب الخلاف في ذلك أيضاً وغير القلبية فالمالية المحضة لا أعلم خلافاً في صحة النيابة فيها، وأما غير المالية المحضة فقد حكى بعضهم الإجماع في عدم صحتها في الصلاة والخلاف فيما عداها، وحكى بعضهم الخلاف في الصلاة

(الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح النيابة فيه، وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه)

عن المكلف تصح النيابة عقلاً في جميع الأفعال قلبية أو غيرها، وأما الشرع فحكم بصحة النيابة في بعضها دون بعض وذلك أنّ الأعمال القلبية كالإيمان بالله تعالى لا خلاف في عدم صحة النيابة فيها، إلاّ ما كان من النية كإحجاج الصبي وسائر نيات الأعمال التي تصح النيابة فيها على حسب الخلاف في ذلك أيضاً وغير القلبية إنْ كانت مالية محضة كرد العواري والودائع والغصوبات وقضاء الديون، وتفريق الزكوات والكفارات ولحوم الهدايا والضحايا وذبح النسك، فلا خلاف في صحة النيابة فيها، وإنْ كانت غير مالية محضة فبعضهم حكى الإجماع في عدم صحتها في الصلاة والخلاف فيما عداها، وبعضهم حكى الخلاف في الصلاة أيضاً، وجعل الأصل ضابطاً للوفاق والخلاف كون الفعل المطلوب شرعاً إنْ اشتمل على مصلحة منظور فيها لذات الفاعل بحيث لا تحصل إلاّ بمباشرته منعت فيه النيابة قطعاً، وذلك كاليمين مصلحته الدلالة على صدق المدعي، فلا تحصل بحلق غيره عنه ولذا يقال ليس في السنة أنْ يحلف أحد

قطع النظر عن فاعله كرد الودائع، وقضاء الديون، ورد الغصوبات، وتفريق الزكوات، والكفارات ولحوم الهدايا، والضحايا، وذبح النسك، ونحوها، فيصح في جميع ذلك النيابة إجماعاً لأنّ المقصود انتفاع أهلها بها، وذلك حاصل ممن هي عليه لحصولها من نائبه، ولذلك لم تشترط النيات في أكثره، ومنها ما لا يتضمن مصلحة في نفسه، بل بالنظر إلى فاعله كالصلاة، فإنّ مصلحتها الخشوع، والخضوع، وإجلال الرب سبحانه، وتعالى، وتعظيمه، وذلك إنما يحصل فيها من جهة فاعلها فإذا فعلها غير الإنسان فاتت المصلحة التي طلبها صاحب الشرع، ولا توصف حينئذ بكونها مشروعة في حقه، فلا تجوز النيابة فيها إجماعاً، ومنها قسم متردد بين هذين القسمين، فتختلف العلماء رحمهم الله في أي الشائبتين تغلب عليه كالحج، فإنّ مصالحه تأديب النفس بمفارقة الأوطان، وتهذيبها بالخروج عن المعتاد من المخيط، وغيره لتذكر المعاد، والاندراج في الأكفان وتعظيم شعائر الله في تلك البقاع، وأظهار الانقياد من العبد لما لم يعلم حقيقته كرمي الجمار، والسعي بين الصفا، والمروة، والوقوف على بقعة خاصة دون سائر البقاع، وهذه مصالح لا

أيضاً، وما قاله شهاب الدين وجعله ضابطاً للوفاق، والخلاف من مراعاة كون مصلحة ذلك الأمر يشترط فيها حصولها من النائب كحصولها من المنوب عنه، وحينئذ تصح ينتقض بالصوم، فقد صح الحديث بجواز النيابة فيه وما رجح به مذهب مالك في الحج ظاهر والله تعالى أعلم وما قاله في الفرقين بعد هذا صحيح.

ويستحق غيره، وكالدخول في الإسلام مصلحته إجلال الله وتعظيمه وإظهار العبودية، فلا تحصل إلاّ بمباشرة الشخص نفسه وكوطء الزوجة مصلحته الإعفاف، وتحصيل ولد ينسب إليه وذلك لا يحصل بفعل غيره وإنْ اشتمل على مصلحة منظور فيها لذات الفعل من حيث هو بحيث لا يتوقف حصول مصلحته على المباشرة صحت فيه النيابة قطعاً، وذلك كرد العواري والودائع والمغصوبات وقضاء الديون، وتفريق الزكوات مما مصلحته إيصال الحقق لأهلها سواء كان بنفسه أو بغيره فيبرأ من كانت عليه بالوفاء، وإنْ لم يشعر، وإنْ اشتمل على مصلحة منظور فيها لجهة الفعل ولجهة الفاعل وهو متردد بينهما اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في أي الشائبتين تغلب عليه، وذلك كالحج فإنّ مصلحته كما أنّها تأديب النفس بمفارقة الأوطان وتهذيبها بالخروج عن المعتاد من المخيط وغيره لتذكر المعاد، والاندراج في الأكفان وتعظيم شعائر الله في تلك البقاع وإظهار الانقياد من العبد لما لم يعلم حقيقته كمرمي الجمار، والسعي بين الصفا والمروة والوقوف على بقعة خاصة دون سائر البقاع وغير ذلك من المصالح التي لا تحصى، ولا تحصل إلاّ للمباشر كالصلاة كذلك مصلحته القربة المالية غالباً إذ لا يعرى عن الإنفاق في سفره غالباً فلما لاحظ غير مالك وموافقيه مصلحته الثانية قالوا تجوز النيابة في الحج.

ولما لاحظ مالك رضي الله تعالى عنه ومن وافقه مصلحته الأولى قالوا لا تجوز النيابة في الحج وهو أقوى ضرورة أنّ التي تحصل في الحج بالذات، وأما المالية فإنما حصلت فيه بطريق العرض بدليل أنّ المكي يحج بلا مال فكما أنّ المالية قد تعرض في الجمعات فيمن احتاج للركوب إليها فاكترى لذلك، ولا

تحصى، ولا تصلح إلاّ للمباشر كالصلاة في حكمها، ومصالحها فمن لاحظ هذا المعنى، وهو مالك رضي الله عنه، ومن وافقه قالوا: لا تجوز النيابة في الحج، ومن لاحظ الفرق بين الحج، والصلاة، ومشابهة النسك في المالية، فإنّ الحج لا يعرى عن القربة المالية غالباً في الإنفاق في الأسفار.

قال: تجوز النيابة في الحج، والشائبة الأولى أقوى، وأظهر وهي التي تحصل في الحج بالذات، والمالية إنما حصلت بطريق العرض كما تحصل فيمن احتاج للركوب إلى الجمعات فاكترى لذلك، فإن المالية عارضة في الجمعات، ولا تصح النيابة فيها إجماعاً، فكذلك ينبغي في الحج، وهو الأظهر، وبه يظهر رجحان مذهب مالك رحمه الله على غيره والله سبحانه أعلم.

(الفرق الحادي عشر والمائة بين قاعدة ما يضمن، وبين قاعدة ما لا يضمن)

اعلم أنّ أسباب الضمان في الشريعة ثلاثة لا رابع لها أحدها العدوان كالقتل، والإحراق، وهدم الدور، وأكل الأطعمة، وغير ذلك من أسباب إتلاف المتمولات، فمن

. . . .

تصح النيابة فيها إجماعاً كذلك ينبغي في الحج نعم لغير مالك أنْ يفرق بأنّ عروض المال في الحج أكثر مع ما ورد في الأحاديث من الحج عن الصبيان والمرضى يحرم عنهم غيرهم، ويفعل أفعال الحج والعبادات أمر متبع كلام الأصل وتعقبه ابن الشاط بأنّ هذا الضابط ينتقض الصوم فقد صحّ الحديث بجواز النيابة فيه ومراده بالحديث حديث الصحيحين عن عائشة مرفوعاً: من مات وعليه صيام صام عنه وليه. وأما حديثهما عن ابن عباس أتت امرأة رسول الله ﷺ فقالت: إنّ أمي ماتت وعليها صوم شهر، فقال: «أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضيه[1]» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء».

فقال الزرقاني على الموطأ قد أعل بالاضطراب ففي رواية أنّ السائل امرأة أنّ أمها ماتت وعليها صوم شهر، وفي أخرى عليها خمسة عشر يوماً، وأخرى إنّ أختي ماتت وعليها صوم شهرين متتابعين، وأخرى قال رجل: ماتت أمي وعليها صوم شهر نعم أجيب بأنه ليس اضطراباً، وإنما هو اختلاف يحمل على اختلاف الوقائع لكنه بعيد لاتحاد المخرج، فالروايات كلها عن ابن عباس فتأمل وسيأتي في الفرق الحادي والسبعين والمائة بين قاعدة ما يجزىء فيه فعل غير المكلف عنه، وبين قاعدة ما لا يجزىء فيه فعل الغير عن ابن الشاط أنه مكرر مع هذا، وإنما ذكر فيه مسائل لتوضيح الفرق المذكور لم يذكرها هنا فترقب والله تعالى أعلم.

(الفرق الحادي عشر والمائة بين قاعدة ما يضمن وبين قاعدة ما لا يضمن)

للضمان ثلاثة أركان: الأول ما يجب فيه الضمان، والثاني الموجب للضمان والثالث الواجب في

---

(١) لعله تقضينه.

تعدى في شيء من ذلك وجب عليه الضمان أما المثل إنْ كان مثلياً، أو القيمة إنْ كان مقوماً، أو غير ذلك من الجوابر على ما تقدم في الفرق بين قاعدة الزواجر، والجوابر.

(وثانيها) التسبب للإتلاف كحفر الآبار في طرق الحيوان في غير الأرض المملوكة للحافر، وفي أرضه لكن حفرها لهذا الغرض، وكوقيد النار قريباً من الزرع، أو الأندر فتعدو فتحرق ما جاورها، وكرمي ما يزلق الناس في الطرقات، فيعطب بسبب ذلك حيوان، أو غيره وكالكلمة الباطلة عند ظالم إغراء على مال إنسان، فإنّ الظالم إذا أخذ المال بذلك السبب من الكلام ضمنه المتكلم، وكتقطيع الوثيقة المتضمنة للحق، والشهادة به فيضيع الحق بسبب تقطيعها، فيضمن عند مالك ذلك الحق لتسببه فيه، وعند الشافعي يضمن ثمن الورقة خاصة، فاعتبر الإتلاف دون السبب، ومالك اعتبرهما معاً، ورأى أنه أتلف الحق بالمباشرة بالإتلاف، وأتلف الحق بالتسبب فرتب على الوجهين مقتضاهما، وكمن مر على حبلة فوجد فيها صيداً يمكنه تخليصه، وحوزه لصاحبه، فتركه حتى مات يضمنه عند مالك

. . . .

الضمان، فأما ما يجب فيه الضمان فقال في بداية المجتهد: كل مال أتلفت عينه، أو تلف عند الغاصب أي أو غيره عينه بأمر من السماء أو سلطت اليد عليه وتملك، وذلك فيما ينقل ويحول باتفاق واختلفوا فيما لا ينقل ولا يحول مثل العقار، فقال الجمهور: إنها تضمن بالغصب أعني أنها إنْ انهدمت الدار ضمن قيمتها، وقال أبو حنيفة: لا يضمن، وسبب اختلافهم هل كون يد الغاصب على العقار مثل كون يده على ما ينقل ويحول فمن جعل حكم ذلك واحداً قال بالضمان، ومن لم يجعل حكم ذلك واحداً قال لا ضمان، وأما الموجب للضمان في الشريعة فثلاثة أسباب لا رابع لها، فمتى وجد واحد منها وجب الضمان، ومتى لم يوجد واحد منها لم يجب الضمان.

(أحدها) العدوان، كالقتل والأطرق وهدم الدور، وأكل الأطعمة وغير ذلك من أسباب إتلاف المتمولات قال في بداية المجتهد، وهل يشترط في المباشرة أي مباشرة الإتلاف العمد أو لا يشترط، فالأشهر أنّ الأموال تضمن عمداً وخطأ، وإنْ كانوا قد اختلفوا في مسائل جزئية من هذا الباب، وهل يشترط فيه أنْ يكون مختاراً فالمعلوم عن الشافعي أنه يشترط أنْ يكون مختاراً، ولذلك رأى على المكره الضمان أعني المكره على الإتلاف.

(وثانيها) التسبب للإتلاف، قال الأصل وللسبب الموجب للضمان نظائر كثيرة منها متفق عليه، ومنها مختلف فيه لكن حصل الإتفاق من حيث الجملة على أنّ التسبب موجب للضمان، وقال فيما يأتي له في الفرق السابع عشر والمائتين، والسبب ما يقال عادة حصل الهلاك به من غير توسط والتسبب ما يحصل الهلاك عنده بعلة أخرى إذا كان السبب هو المقتضى لوقوع الفعل بتلك العلة، وقال في بداية المجتهد واختلفوا في السبب الذي يحصل بمباشرته الضمان إذا تناول التلف بواسطة سبب آخر هل يحصل به ضمان أم لا؟ ولذلك نظائر منها أنْ يفتح قفصاً فيه طائر فيطير بعد الفتح، فقال مالك: يضمنه هاجه على الطيران أو لا، وقال الشافعي: يضمن إنْ هاجه، ولا يضمن إنْ لم يهجه يعني إنْ طار عقيب الفتح ضمن، وإلاّ فلا، وقال أبو حنيفة: لا يضمن على حال واحتج مالك بأنّ فتح القفص سبب الاتلاف عادة فيوجب

لأنّ صون مال المسلم واجب، ومن ترك واجباً في الصون ضمن، وكذلك إذا مر بلقطة يعلم أنه إذا تركها أخذها من يجحدها، وجب عليه أخذها وإنْ تركها حتى تلفت مع قدرته على أخذها ضمنها، وللسبب الموجب للضمان نظائر كثيرة منها متفق عليه، ومنها مختلف فيه لكن حصل الإنفاق من حيث الجملة على أنّ التسبب موجب للضمان.

(وثالثها) وضع اليد التي ليست بمؤتمنة، وقولي: ليست بمؤتمنة خير من قولي اليد العادية فإنّ اليد العادية تختص بالسراق، والغصاب، ونحوهم وتبقي من الأيدي الموجبة للضمان قبض بغير عدوان، بل بإذن المالك كقبض المبيع، أو بقاء يد البائع فإنه من ضمان البائع قبل القبض، ومن ضمان المشتري بعد القبض مع عدم العدوان، وكقبض المبيع بيعاً فاسداً فإنه من ضمان المشتري عندنا بالقيمة إذا تغير سوقه، أو تغير في ذاته، أو تعلق به حق الغير، أو تلف بآفة سماوية، أو أتلفه المشتري، وهذا السبب الأخير متفق عليه بيننا، وبين الشافعية دون ما قبله من حوالة الأسواق، ونحوها، وكقبض العوارى، والرهون التي يغاب عليها كالحلي، والسلاح، وأنواع العروض على الخلاف في ذلك بيننا، وبين الشافعي، وكقبض الأعيان التي تقترض، فإنّ المقترض يضمنها إتفاقاً مع عدم العدوان، ونظائرها كثيرة، وخرج بقولي اليت ليست بمؤتمنة اليد المؤتمنة كوضع اليد في الودائع،

. . . .

الضمان كسائر صور التسبب المجمع عليها كما إذا فتح مراحه فخرجت ماشيته، فأفسدت الزرع، فإنه يضمنه وقد أسقط لقوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، خصوص التسبب فبقي الغرم واحتجوا بأنه إذا اجتمع التسبب والمباشرة اعتبرت المباشرة دونه، والطير مباشر باختياره لحركة نفسه كمن حفر بئراً عدواناً في محل فأردى فيها غيره إنساناً فإنّ المردي يضمن دون الحافر والحيوان قصده معتبر بدليل جوارح الصيد إنْ أمسكت لأنفسها لا يؤكل الصيد أو للصائد أكل والجواب بوجوه.

(الوجه الأول) إنا لا نسلم أنّ الطائر كان مختاراً للطيران، ولعله كان مختاراً للإقامة لانتظار العلف، أو خوف الجوارح الكواسر، وإنما طار خوفاً من الفاتح، وإذا احتمل واحتمل والسبب معلوم، فيضاف الضمان إليه كحافر البئر يقع فيها حيوان مع إمكان اختياره لنزولها لفزع خلفه أو غير ذلك.

(الوجه الثاني) إنا لا نسلم أنّ الصيد لا يؤكل إذا أكل منه الجارح سلمناه لكن الضمان متعلق بالسبب الذي توصل به الطائر لمقصده كمن أرسل بازياً على طائر غيره فقتله البازي باختياره، فإنّ المرسل يضمن وهذه المسألة تقتضي اختيار الحيوان.

(الوجه الثالث) إنا لا نسلم أنّ الفتح سبب مجرد بل هو في معنى المباشرة لما في طبع الطائر من النفور من الآدمي.

(الوجه الرابع) إنا نفرق بين حافر البئر يضمن من أردى إنساناً فيها دونه، وبين فاتح القفص فيطير الطائر منه يضمن الفاتح ولم يعتبر قصد الطائر بأنّ قصد الطائر ونحوه ضعيف لقوله ﷺ: «جرح العجماء

والقراض، والمساقاة وأيدي الأجراء، ووضع الأيدي عند مالك في الإجارة تختلف فاستثنى منها صورتين الأجير الذي يؤثر في الأعيان بصنعته كالخياط، والصباغ، والقصار لأنّ السلعة إذا تغيرت بالصنعة لا يعرفها ربها إذا وجدها قد بيعت في الأسواق، فكان الأصلح للناس تضمين الإجراء في ذلك، وهو من باب الاستحسان، ولم يره الشافعي رضي الله عنه، بل طرد قاعدة الأمانة في الإجارة، والأجير على حمل الطعام الذي تتوق النفس إلى تناوله كالفواكه، والأشربة، والأطعمة المطبوخة، فإنّ الأجير يضمن سداً لذريعة التناول منها، وطرد الشافعي القاعدة أيضاً ههنا، فلم يضمن أيضاً، وكأيدي الأوصياء على أموال اليتامى، والحكام على ذلك، وأموال الغائبين، والمجانين، فجميع ذلك لا ضمان فيه لأنّ الأيدي فيه مؤتمنة فهذه الأسباب الثلاثة هي أسباب الضمان، فهي قاعدة ما يضمن، وما عداها فهو قاعدة ما لا يضمن كما تقدم من النظائر وإذا اجتمع منها سببان كالمباشرة، والتسبب من جهتين غلبت المباشرة على التسبب كمن حفر بئراً لإنسان ليقع فيه، فجاءه آخر فألقاه فيه، فهذا مباشر، والأول متسبب فالضمان على الثاني دون الأول تقديماً للمباشرة على التسبب لأنّ شأن الشريعة تقديم الراجح عند التعارض إلاّ أنْ تكون المباشرة مغمورة كقتل المكره، فإنّ القصاص يجب عليهما، ولا تغلب المباشرة لقوة التسبب، وكتقديم السم لإنسان في طعامه فيأكله جاهلاً به فإنه مباشر لقتل نفسه، وواضع السم متسبب، والقصاص على

. . . .

جبار» والآدمي يضمن قصد أو لم يقصد فافهم ومنها من حفر بئراً فسقط فيه شيء فهلك فمالك والشافعي يقولان إنَّ حفره بحيث أنْ يكون حفره تعدياً ضمن ما تلف فيه وإلاّ لم يضمن ويجيء على أصل أبي حنيفة أنّه لا يضمن كمسألة الطائر، ومنها وقيد النار قريباً من الزرع أو الأندر فتعدو. فتحرق ما جاورها ومنها رمي ما يزلق الناس في الطرقات فيعطب بسبب ذلك حيوان أو غيره، ومنها الكلمة الباطلة عند ظالم إغراء على مال إنسان، فيأخذه الظالم فإنّ المتسبب في جميعها يضمن ما تلف بسببه عند مالك والشافعي، ويجيء على أصل أبي حنيفة أنه لا يضمنه كمسألة الطائر، ومنها من قطع الوثيقة المتضمنة للحق وللشهادة وبه يضمن عند مالك ذلك الحق لتسبب فيه كثمن الوثيقة، وعند الشافعي يضمن ثمن الوثيقة خاصة فاعتبر الشافعي الإتلاف دون السبب، ومالك اعتبرهما معاً ورأى أنه أتلف الورقة بالمباشرة بالإتلاف، وأتلف الحق بالتسبب فرتب على الوجهين مقتضاهما، ومنها من مر على حبالة فوجد فيها صيداً يمكنه تخليصه وحوزه لصاحبه، فتركه حتى مات يضمنه لصاحبه عند مالك لأنَّ صون مال المسلم واجب، ومن ترك واجباً في الصون ضمن، ومنها من مرّ بلقطة، وعلم أنه إذا تركها أخذها من يجحدها يضمنها عند مالك إذا تركها حتى تلفت مع قدرته على أخذها لأنّه يجب عليه أخذها كلام البداية بتصرف وزيادة مما يأتي للأصل في الفرق المذكور ومن غيره.

(وثالثها) وضع اليد التي ليست بمؤتمنة سواء كانت عادية كيد السرّاق والغصّاب ونحوهم أو ليست بعادية كما في المبيع بيعاً صحيحاً يبقى بيد البائع فيضمنه أو يقبضه المشتري فيضمنه، أو بيعاً فاسداً يقبضه المشتري، فيضمنه عندنا فقط إذا تغير سوقه، أو في ذاته أو تعلق به حق الغير، أو تلف بآفة سماوية

المتسبب وحده، وكشهود الزور، أو الجهلة يشهدون بما يوجب ضياع المال على إنسان، ثم يعترضون بالكذب، أو الجهالة، فإنهم يضمنون ما أتلفوه بشهادتهم، ولا ينقض الحكم،

. . . .

وعندنا وعند الشافعية أيضاً إذا أتلفه المشتري، وكما في قبض العواري والرهون التي يغاب عليها كالحلي والسلاح، وأنواع العروض على الخلاف في ذلك بيننا وبين الشافعي، وكما في قبض المقترض الأعيان التي يقترضها فإنه يضمنها اتفاقاً، ونظائر ذلك كثيرة وخرج بقيد التي ليست بمؤتمنة اليد المؤتمنة كوضع اليد في الودائع والقراض والمساقاة وكأيدي الأوصياء على أموال اليتامي والحكام على ذلك، وأموال الغائبين والمجانين وكذا أيدي الأجراء في الإجارة مطلقاً عند الشافعي، ولو كان الأجير صانعاً يؤثر بصنعته في الأعيان أو على حمل الطعام الذي تتوق النفس إلى تناوله كالفواكه والأشربة، والأطعمة المطبوخة طرد القاعدة الأمانة في الإجارة واستثنى مالك من القاعدة المذكورة:

(صورتين الأولى) الأجير الذي يؤثر في الأعيان بصنعته كالخياط والقصار استحسن فيها أنّ الأصلح للناس تضمين الأجراء لأنّ السلعة إذا تغيرت بالصنعة لا يعرفها ربها إذا أوجدها قد بيعت في الأسواق.

(والثانية) الأجير على حمل الطعام الذي تتوق النفس إلى تناوله، فإنه رحمه الله تعالى يضمن الأجير فيها سد الذريعة إذا علمت هذا علمت أنّ جميع ما وضع الأيدي فيه مؤتمنة من النظائر لا ضمان فيه، وهي قاعدة لا ما لا يضمن، وأنّ جميع ما وضع الأيدي فيه غير مؤتمنة من النظائر فيه الضمان كما في مباشرة إتلاف المتمولات والتسبب للإتلاف، وأنّ هذه الأسباب الثلاثة هي أسباب الضمان، وهي قاعدة ما يضمن فهذا هو تقرير قاعدة ما يوجب الضمان، وقاعدة ما لا يوجبه، وأما الواجب في الضمان فهو أما رد المال بعينه إنْ كان قائماً عنده بعينه لم تدخله زيادة ولا نقصان، وأما رد مثله إنْ استهلك وكان مثلياً أما إنْ كان عروضاً من حيوان وغيره فقال مالك: لا يقضي فيه إلاّ بالقيمة يوم استهلك، وقال الشافعي وأبو حنيفة وداود: الواجب في ذلك المثل، ولا تلزم القيمة إلاّ عند عدم المثل وعمدة مالك حديث أبي هريرة المشهور عن النبي ﷺ: «من أعتق شقصا له في عبد قوم عليه الباقي قيمة العدل» الحديث، ووجه الدليل منه أنه لم يلزمه المثل وألزمه القيمة وعمدة الطائفة الثانية فجزاء مثل ما قتل من النعم، ولأنّ منفعة الشيء قد تكون هي المقصودة عند المتعدي عليه، ومن الحجة لهم ما خرج أبو داود من حديث أنس وغيره أنّ رسول الله ﷺ كان عنده بعض نسائه، فأرسلت إحدى أمهات المؤمنين جارية بقصعة لها فيها طعام قال فضربت بيدها فكسرت القصعة فأخذ النبي ﷺ الكسرتين فضم إحداهما إلى الأخرى، وجعل فيها جميع الطعام ويقول غارت أمكم كلوا كلوا حتى جاءت قصعتها التي في بيتها وحبس رسول الله ﷺ القصعة حتى فرغوا، فدفع الصفحة الصحيحة إلى الرسول وحبس المكسورة في بيته، وفي حديث آخر أنّ عائشة كانت هي التي غارت وكسرت الإناء، وأنها قالت لرسول الله ﷺ: ما كفارة ما صنعت؟ قال: إناء مثل إناء وطعام مثل طعام كما في بداية المجتهد، وأما غير ذلك من الجوابر على ما تقدم في الفرق التاسع والثلاثين بين قاعدتي الزواجر والجوابر.

(وصل) إذا اجتمع من أسباب الضمان الثلاثة سببان كالمباشرة والتسبب من جهتين كمن حفر بئراً لإنسان ليقع فيه، فجاءه آخر فألقاه فيه، فهذا مباشر والأول متسبب، فالغالب تقديم المباشرة على التسبب لأنّ شأن الشريعة تقديم الراجح عند التعارض، فيقدم في المثال المذكور الملقى، فيكون الضمان عليه دون

ولا يضمن الحاكم شيئاً مع أنه المباشر، والشاهد متسبب غير أنّ المصلحة العامة قد اقتضت عدم تضمين الحكام ما أخطئوا فيه لأنّ الضمان لو تطرق إليهم مع كثرة الحكومات، وتردد الخصومات لزهد الأخيار في الولايات، واشتد امتناعهم، فيفسد حال الناس بعدم الحكام، فكان الشاهد بالضمان أولى لأنه متسبب للحاكم في الإلزام، والتنفيذ وكما قيل: الحاكم أسير الشاهد، ويقع في هذا الباب مسائل كثيرة مختلف فيها، ولكن الأصل هو ما قدمته في أسباب الضمان، وعدمه.

(الفرق الثاني عشر والمائة بين قاعدة تداخل الجوابر في الحج وقاعدة ما لا يتداخل الجوابر فيه في الحج)

تقدم الفرق بين قاعدة الجوابر، والزواجر من حيث الجملة، والمقصود ههنا بيان قاعدة ذلك في الحج خاصة أما الصيد، فيتعدد الجزاء فيه لأنه إتلاف على قاعدة الإتلاف، وهو غير متوقف على الإثم، بل يضمن الصيد عمداً، وخطأ، فأشبه إتلاف أموال الناس، فإنّ الإجماع منعقد على تعدد الضمان فيما يتعدد الإتلاف فيه، وأنّ العمد، والخطأ في ذلك سواء، وكذلك ههنا ويتحد الجزاء عند أبي حنيفة، رحمه الله بالتأويل، وعذره الشافعي رضي الله عنه بالتأويل والنسيان، والجهل، فلم يوجب عليه شيئاً كالواطىء في رمضان

. . . .

الحافر، وقد لا تقدم المباشرة على التسبب لضعفها عنه، بل أما أنْ يجعل الضمان على المباشر والمتسبب معاً إذا كانت المباشرة مغمورة كقتل المكره، فإنّ القصاص يجب عليها ولا تغلب المباشرة لقوة التسبب وأما أنْ يجعل الضمان على المتسبب وحده إذا وقعت المباشرة من نفس المقتول جهلاً كتقديم السم لإنسان في طعامه فيأكله جاهلاً به فإنه مباشر لقتل نفسه، وواضع السم متسبب، فالقصاص على المتسبب وحده أو وقعت المباشرة من الحكام كما إذا شهد شهود الزور أو الجهلة بما يوجب ضياع المال على الإنسان، ثم يعترفون بالكذب أو الجهالة فأنهم يضمنون ما أتلفوه بشهادتهم لأنهم متسببون كالمكره بكسر الراء بجامع مطلق التسبب، ولا ينقض الحكم ولا يضمن الحاكم شيئاً مع أنه المباشر والشاهد متسبب لأنَّ المصلحة العامة قد اقتضت عدم تضمين الحكام ما أخطؤا فيه لأنَّ الضمان لو تطرق إليهم مع كثرة الحكومات وتردد الخصومات لزهد الأخيار في الولايات، واشتد امتناعهم فيفسد حال الناس بعدم الحكام فكان الشاهد بالضمان أولى لأنه متسبب للحاكم في الإلزام والتنفيذ، وكما قيل الحاكم أسير الشاهد، ويقع في هذا الباب مسائل كثيرة مختلف فيها، ولكن الأصل هو ما تقدم في أسباب الضمان وعدمه والله أعلم.

(الفرق الثاني عشر والمائة بين قاعدة تداخل الجوابر في الحج، وقاعدة ما لا يتداخل الجوابر فيه في الحج)

تقدم الفرق بين قاعدتي الجوابر والزواجر مطلقاً، وأنه اختلف في بعض الكفارات هل هي زواجر لما فيها من مشاق تحمل الأموال وغيرها أو هي جوابر لأنها عبادات لا تصح إلاّ بنيات، وليس التقرب إلى الله تعالى زجراً بخلاف الحدود والتعزيزات، فإنها ليست قربات لأنها ليست فعلاً للمزجورين وذكر الشيخ ملا

ناسياً، وألحق الجاهل بالناسي، وقد تقدم الفرق بين الجهل الذي هو عذر في الشريعة، والجهل الذي ليس عذراً في الشريعة وبين العلم الذي هو فرض عين، والعلم الذي هو فرض كفاية، ومقتضى تلك القواعد أنْ يضمن الجاهل ههنا فإنّ الأصل وجوب تحصيل العلم وأنّ تارك التعلم عاص إلا ما يشق من ذلك فيعذر فيه بالجهل كمن أكل نجساً لا يعلم، أو وطيء أجنبية يظنها امرأته، أو شرب خمراً يظنه[1] جلاباً ونحوه فإن الاحتراز من الجهل في هذه الصور يشق على المكلف، فعذره الشرع بهذا الجهل دون ما يمكن الاحتراز منه، وقد تقدم بسط هذا فألحق حينئذ أنّ الضمان على الجاهل، وغيره، ولذلك أجرى مالك رحمه الله الجاهل في الصلاة مجرى العامد لا مجرى الناسي لاشتراكهما في العصيان هذا بعمده، وهذا بترك تعلمه، قال مالك رحمه الله من أفسد حجه فأصاب صيداً أو حلق، أو تطيب مرة بعد مرة تعددت الفدية، وجزاء الصيد إنْ أصابه، واتحد هذا الوطء لأنه للإفساد، وإفساد الفاسد محال، فإنْ كان متأولاً بسقوط أجزائه، أو جاهلاً بموجب إتمامه اتحدت الفدية لأنه لم يوجد منه الجرأة على محرم، فعذره بالجهل وأنْ كانت القاعدة تقتضي عدم عذره به لأنه جهل يمكن دفعه بالتعلم كما قال في الصلاة: غير أنه لاحظ ههنا

. . . .

على قاري في شرحه على المنسك المتوسط في كفارات الحج ثلاثة أقوال الأول: للشافعية أنها كالحدود زواجر لا جوابر قال فقد ذكر ابن جماعة عن الأئمة الأربعة أنه إذا ارتكب محظور الإحرام عامداً يأثم ولا يخرجه الفدية والعزم عليها عن كونه عاصياً قال النووي، وربما ارتكب بعض العامة شيئاً من هذه المحرمات وقال أنا أفتدي متوهماً أنه بالتزام الفدية يتخلص من وبال المعصية، وذلك خطأ صريح وجهل قبيح، فإنه يحرم عليه الفعل، فإذا خالف أثم ولزمته الفدية، وليست الفدية مبيحة للإقدام على فعل المحرم وجهالة هذا الفعل كجهالة من يقول أنا أشرب الخمر وأزني والحد يطهرني ومن فعل شيئاً مما يحكم بتحريمه فقد أخرج حجة عن أنْ يكون مبروراً الثاني والثالث لأصحابه الأحناف أنها وسائر الكفارات ليست كالحدود في كونها زواجر، بل هي جوابر إما مطلقاً أو لغير المصر قال وقد صرّح أصحابنا بأنّ الحد لا يكون طهرة من الذنب، ولا يعمل في سقوط الإثم، بل لا بدّ من التوبة، فإنْ تاب كان الحد طهرة له وسقطت عنه العقوبة الأخروية بالإجماع، وإلاّ فلا وأما الكفارة ففيها قولان، الأول لصاحب الملتقط قال في باب الإيمان إنّ الكفارة ترفع الإثم، وإنْ لم يوجد منه التوبة من تلك الجناية، والثاني للشيخ نجم الدين النسفي: فقد ذكر في تفسير التيسير عند قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾ أي اصطاد بعد هذا الابتداء قيل هو العذاب في الآخرة مع الكفارة في الدنيا إذا لم يتب منه فأنها لا ترفع الذنب عن المصر، وهذا تفصيل حسن وتقييد مستحسن يجمع به بين الأدلة والروايات والله أعلم بحقائق الحالات. بتوضيح للمراد وكفارات الحج ثلاث.

(الكفارة الأولى): جزاء الصيد وهو دم تخيير بين ما يعد له الحكمان يجب لقتل صيد بري في الإحرام،

(١) الصواب التأنيث.

معنى مفقوداً في الصلاة، وهو كثرة مشاق الحج، فناسب التخفيف غير أنّ ههنا إشكالاً، وهو أنّ النسيان في الحج لا يمنع الفدية، وهو مسقط للإثم إجماعاً.

وأسقط مالك بالجهل، والتأويل الفاسد الذي يثبت الإثم معهما، والإثم أنسب للزوم

. . . .

أو الحرم مأكولاً أو غيره وحشياً أو متأنساً مملوكاً، أو مباحاً فيحكم قاتله حكمين عدلين عدالة شهادة فقيهين بإحكام الصيد، ولما أشبه جزاء الصيد إتلاف أموال الناس، وكان الإجماع منعقداً على تعدد الضمان فيما يتعدد الإتلاف فيه وأنّ العمد والخطأ في ذلك سواء قال مالك رحمه الله تعالى يتعدد الجزاء بتعدد الصيد، ولو خطأ على قاعدة الإتلاف، بل الجاهل ههنا كالجاهل في الصلاة يجري مجرى العامد لا مجرى الناسي لاشتراكهما في العصيان هذا بعمده وهذا بترك تعلمه، وبهذا أيضاً قال الحنابلة ففي كشف القناع على الإقناع مع المتن وتعدد كفارة الصيد أي جزاؤه بتعدده أي الصيد، ولو قتلت الصيود معاً قوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ [المائدة: ٥]، قال، وقال أحمد: إذا جامع أهله بطل حجه لأنه شيء لا يقدر على رده والصيد إذا قتله فقد ذهب لا يقدر على رده والشعر إذا حلقه فقد ذهب فهذه الثلاثة العمد والخطأ والنسيان فيها سواء قال ويلحق بالحلق التقليم بجامع الإتلاف وعند أبي حنيفة يتحد الجزاء بالتأويل، وعند الشافعي يعذر بالتأويل والنسيان والجهل، فلا يجب عليه شيء كالوطء في رمضان ناسياً، فألحق الجاهل بالناسي لا بالعامد، وقد تقدم الفرق بين الجاهل الذي هو عذر في الشريعة، والجهل الذي ليس عذراً في الشريعة، وبين العلم الذي هو فرض عين، والعلم الذي هو فرض كفاية، ومقتضى تلك القواعد أنْ يضمن الجاهل ههنا فإنّ الأصل وجوب تحصيل العلم، وإنّ تارك التعلم عاص، وليس الجهل ههنا مما يشق الاحتراز منه على المكلف حتى يعذره الشرع به كمن أكل طعاماً نجساً لا يعلم، أو وطىء أجنبية يظنها امرأته أو شرب خمراً يظنها جلاباً ونحو ذلك، ولذلك أجرى مالك رحمه الله تعالى الجاهل في الصلاة مجرى العامد لا مجرى الناسي لاشتراكهما في العصيان هذا بعمده وهذا بترك تعلمه.

(**الكفارة الثانية**) الفدية وهي دم تخيير بين مقدر شرعاً في قوله تعالى: ﴿ففدية من صيام أو صدقة أو نسك يجب بفعل المتلبس بالإحرام﴾ [البقرة: ٢]، ما فيه ترفه أو إزالة أذى من الممنوعات كان يلبس محيطاً معمولاً على قدر البدن، أو بعضه على الوجه المعتاد أو يستعمل طيباً مؤنثاً أو يدهن شعر رأسه أو لحيته، أو سائر جسده، ولو لم يكن في الدهن طيب ما لم يدهن باطن كفه وقدميه لشقوق ونحوها بما لا طيب فيه، وإلاّ فلا فدية أو يزيل وسخاً عن ظاهر بدنه أو يزيل ظفراً واحداً لإماطة أذى عنه أو ظفرين، فأكثر للترفه لا ظفراً واحد للكسر بقدره، أو يزيل شعراً كثيراً زائداً على إثني عشر مطلقاً أو شعرة واحدة لإماطة أذى عنه، أو يقتل قتلاً كثيراً زائداً على إثني عشر ولا يوجبها اللبس إلاّ إذا انتفع به من حر أو برد أو دام عليه كاليوم كما في ابن شاس فقيد بقوله كاليوم لأنه انتفاع من حر أو برد في الجملة ويوجبها ما عدا اللبس بلا تفصيل لأنه لا يقع إلاّ متنفعاً به كما في عبق، وقاعدة الفدية أنّ النسيان والعذر في ارتكاب موجبها لا يسقطها، وإنما يسقط الإثم كما في الأصل والمختصر وضابط قاعدة ما تتحد فيه وما تتعدد عند مالك، وأبي حنيفة رحمهما الله تعالى أنه متى ارتكبت موجباتها المستند محقق أو اتحدت النية أو الزمان بأنْ يكون الكل على الفور أو السبب بأنْ يقدم ما نفعه أعم على ما نفعه أخص عندنا أو يتحد المرض أو غيره عند أبي حنيفة اتحدت الفدية ويزاد عند أبي حنيفة، أو اتحد الجنس قال في المنسك المتوسط المسمى بلباب المناسك،

الجابر من عدم الإثم، وضابط قاعدة ما تتحد الفدية فيه، وما تتعدد أنه متى اتحدت النية، أو المرض الذي هو السبب، أو الزمان بأنْ يكون الكل على الفور اتحدت الفدية، ومتى وقع التعدد في النية، أو السبب، أو الزمان تعددت الفدية، ويظهر ذلك بالفروع قال مالك

. . . .

وما ذكر من اتحاد الجزاء في تعدد الجناية إنما هو فيما إذا اتحد جنس الجناية فاللبس جنس، والطيب جنس والحلق جنس وقلم الأظفار جنس أي وقس على ذلك، ومتى ارتكبت موجباتها جهلاً محضاً، أو تعددت النية أو الزمان أو السبب بأنْ يقدم ما نفعه أخص على ما نفعه أعم عندنا وعند أبي حنيفة بأنْ يلبس في موضعين أحدهما لعذر والآخر لغير عذر أو لعذر آخر سواء يكون على وجه الاستمرار، أو الانفصال بينهما بالخلع والاسترجاع كما في شرح القاري على المنسك المتوسط، أو كفر للموجب الأول قبل فعل الثاني كان لبس، ثم كفر ودام على لبسه، أو نزع ثم كفر، ثم لبس تعددت الفدية.

ويزاد عند أبي حنيفة أو يجمع بين الأجناس المختلفة في مجلس واحد قال في المنسك المتوسط فإذا جمع بينهما في مجلس واحد لم يتحد الجزاء، بل يتعدد لكل جنس موجبه بفتح الجيم أي الذي أوجبه الشارع بحسب اختلاف موجبه، فواضع اتحادها عند أصحابنا أربعة، وعند الإمام أبي حنيفة رحمه الله خمسة الموضع الأول ظن إباحة أسبابها المستند وصوره عندنا قال الحطاب ثلاثة:

(الأولى) قال سند من يطوف على غير وضوء في عمرته، ثم يسعى ويحل أي فيعتقد أنه خرج من إحرامه، فيفعل سائر موجبات الفدية.

(الثانية) من يرفض إحرامه فيعتقد استباحة موانعه.

(الثالثة) من أفسد إحرامه بالوطء، ثم فعل موجبات الفدية. متأولاً بأنَّ الإحرام تسقط حرمته بالفساد، أو جاهلاً بوجوب إتمامه، بتوضيح للمراد، وفي الأصل قال مالك رحمه الله تعالى من أفسد حجه فأصاب صيداً، أو حلق أو تطيب مرة بعد مرة تعددت الفدية وجزاء الصيد إنْ أصابه واتحد الهدى، ولو تعدد الوطء لأنه للإفساد وإفساد الفاسد محال، فإنْ كان متأولاً بسقوط جزائه أو جاهلاً بموجب إتمامه اتحدت الفدية لأنه لم يوجد منه الجرأة على محرم فعذره بالجهل، وإنْ كانت القاعدة تقتضي عدم عذره به لأنه جهل يمكن دفعه بالتعلم كما قال في الصلاة غير أنه لاحظ ههنا معنى مفقوداً في الصلاة، وهو كثرة مشاق الحج فناسب التخفيف غير أنَّ ههنا إشكالاً، وهو أنَّ النسيان في الحج لا يمنع الفدية، وهو مسقط للإثم إجماعاً وأسقط مالك أي الجابر بالجهل والتأويل الفاسد الذي يثبت الإثم معهما، والإثم أنسب للزوم الجابر من عدم الإثم قاله الأصل ولا يخفاك أنه لم يسقط بهما الجابر رأساً بل إنما أسقط تعدده بتعدد موجبه نظراً لكثرة مشاق الحج فتأمل بدقة، وعند الأحناف قال في رد المحتار نقلاً عن اللباب، واعلم أنَّ المحرم إذا نوى رفض الإحرام فجعل يصنع ما يصنعه الحلال من لبس الثياب والتطيب، والحلق والجماع وقتل الصيد، فإنه لا يخرج بذلك من الإحرام وعليه أنْ يعود كما كان محرماً ويجب دم واحد لجميع ما ارتكب ولو كل المحظورات، وإنما بتعدد الجزاء يتعدد الجنايات إذا لم ينو الرفض ثم نية الرفض إنما تعتبر ممن زعم أنه خرج منه بهذا القصد لجهله مسألة عدم الخروج، وأما من علم أنه لا يخرج منه بهذا القصد فإنها لا تعتبر منه قلت: ولا يخفاك أنَّ هذا تداخل لجميع المحظورات لا لخصوص موجبات الفدية وهو فسحة في الدين فاحفظه.

في المدونة: إذا لبس قلنسوة لوجع، ثم نزعها، وعاد إليه الوجع، فلبسها إنْ نزعها معرضاً عنها، فعليه في اللبس الثاني، والأول فديتان وإنْ كان نزعها ناوياً ردها عند مراجعة المرض ففدية واحدة لأجل اتحاد النية، والسبب، ولو لبس الثياب مرة بعد مرة ناوياً لبسها إلى برئه

. . . .

(الموضع الثاني) عندنا أن يتعدد موجبها بفور واحد، ولو لم يكن من جنس واحد بأنْ يلبس ويتطيب ويحلق ويقلم سواء كان السبب واحداً أو متعدداً بأنْ يلبس لعذر، ويفعل الباقي لغير عذر لكن بشرط أنْ لا يخرج للأول قبل أنْ يفعل ما بعده، وإلاّ تعددت، وفي كون المراد بالفور حقيقته أي من غير فصل بأنْ تكون تلك الأفعال في وقت واحد، وهو ما يفيده ظاهر المدونة وأقره ابن عرفة أو مجازه، وأنَّ اليوم فور والتراخي يوم وليلة لا أقل، وهو ما اقتضاه كلام ابن الحاجب واقتصر عليه البناني خلاف اعتمد عبق الأول وسلم البناني وغيره وعند الأحناف أنْ يتعدد موجبها بفور واحد بثلاثة شروط:

(الأول) أن يكون من جنس واحد لا من أجناس وإلاّ تعددت كما علمت.

(الثاني) أنْ لا يكفر الأول وإلاّ فكفارتان كما يعلم مما مرّ.

(الثالث) أنْ يتحد السبب في تعدد ذلك الموجب.

قال في لباب المناسك مع بعض من شرح القارىء: وهذا إذا اتحد سبب اللبس، فإنْ تعدد السبب كما إذا اضطر إلى لبس ثوب فلبس ثوبين فإنْ لبسهما على موضع الضرورة نحو أنْ يحتاج إلى قميص فلبس قميصين أو قميصاً وجبت أو يحتاج إلى قلنسوة فلبسها مع العمامة فعليه كفارة واحدة لأنَّ محل الجناية متحد فلا نظر إلى الفعل المتعدد يتخير فيها لوقوع أصل الجناية لضرورة ما صرّح به في المحيط وكذا إذا لبسهما على موضعين لضرورة بهما في مجلس واحد بأنَّ لبس عمامة وخفاً بعذر فيهما فعليه كفارة واحدة يتخير فيها لأنَّ اللبس على وجه واحد، وإنْ لبسهما على موضعين مختلفين موضع الضرورة وغير الضرورة كما إذا اضطر إلى لبس العمامة فلبسها مع القميص مثلاً أو لبس قميصاً للضرورة وخفين من غير ضرورة فعليه كفارتان كفارة الضرورة ويتخير فيها، وكفارة الاختيار لا يتخير فيها أي بل يتحتم الكفارة عنها، وهذا الحكم في الحلق بأنَّ حلق بعض أعضائه لعذر وبعضها لغير عذر، ولو في مجلس يتعدد الجزاء وهذا في الطيب. واعتمدوا أنَّ اليوم أي مقداره في اللباس كالمجلس في غيره. قال القاري على اللباب عند قوله عطفاً على ما يتحد فيه الجزاء مع تعدد اللبس، وجمع اللباس كله في مجلس أو يوم ما نصه، واعلم أنه ذكر بعضهم ما يفيد أنَّ اليوم في اتحاد الجزاء كما في حكم اللبس كالمجلس في غيره من الطيب والحلق والفص والجماع كما سيأتي لأنَّه ذكر الفارسي والطرابلسي أنَّه إنْ لبس الثياب كلها معاً ولبس خفين فعليه دم واحد وإن لبس قميصاً بعض يومه، ثم لبس في يومه سراويل، ثم لبس خفين وقلنسوة فعليه كفارة واحدة فقيد باليوم لا بالمجلس، وفي الكرماني ولو جمع اللباس كله في يوم واحد فعليه دم واحد لوقوعه على جهة واحدة وسبب واحد، فصار الجناية واحدة ومثله ما ذكره بعضهم في حلق الرأس إذا حلق في أربع مجالس عليه دم واحد وقيل عليه أربع دماء، وقد صرّح في منية المناسك بتعدد الجزاء في تعدد الأيام حيث قال، وإنْ لبس العمامة يوماً، ثم لبس القميص يوماً آخر، ثم الخفين يوماً آخر، ثم السراويل يوماً آخر فعليه لكل لبس دم، ثم قال والمعتبر مقدار اليوم لا عينه، وبهذا صح قوله وحكم الليل كاليوم أي في جميع ما ذكر.

من مرضه، أو لم يكن به وجع، وهو ينوي لبسها مرة جهلاً أو نسياناً، أو جرأة فكفارة واحدة لاتحاد النية، وكذلك الطيب مع اتحاد النية، وتعددها، فإن داوى قرحة بدواء فيه طيب ففديتان لتعدد السبب، والنية وإن احتاج في فور واحد لأصناف من المحظورات،

. . . .

(**الموضع الثالث**) عندنا أنْ ينوي التكرار ولو بعد ما بين الأول والثاني بشرط أنْ يفعل الثاني قبل أنْ يخرج للأول قال عبق وصور نية التكرار ثلاث:

(**الأولى**) أنْ ينوي فعل كل ما يحتاج إليه من موجبات الفدية.

(**الثانية**) أنْ ينوي فعل موجب من موجبات الفدية، ويفعل ذلك أو متعدداً منه. قال الحطاب: بأنْ يلبس لعذر وينوي أنه إذا زال العذر تجرد فإن عاد إليه العذر عاد إلى اللبس أو يتداوى بدواء فيه طيب، وينوي أنه كلما احتاج إلى الدواء فعل، ومحل النية من حين لبسه الأول قاله سند في العرف، ولا يضر تفرقته في الحس، وقد صرّح في المدونة بأنَّ في ذلك فدية واحدة.

(**الصورة الثالثة**) أنْ ينوي متعدداً من موجبات الفدية معيناً، فلا تتعدد عليه الفدية في صورة من الصور الثلاث بفعل ما نواه أو بفعل بعضه وسواء كانت نيته في الصور الثلاث عند فعل موجب من موجبات الفدية أو عند إرادة فعله أو قبلهما وقول أنت عقب قول خليل التكرار عند الفعل الأول، مثله نية التكرار عن الإحرام كما يفيده الحطاب والمواق وغيرهما، فإنما احتراز به عن نية التكرار بعد الفعل الأول، كلام عبق بتصرف وزيادة ومراده قول الحطاب فرع مما تتحد فيه الفدية إذا كانت نية يفعل جميع ما يحتاج إليه من موجبات الفدية قاله اللخمي ونقله خليل في المناسك. وفي المواق اللخمي إنْ لبس وتطيب وحلق وقلم، فإنْ كانت بنية فعل جميعها فعليه فدية واحدة، وإنْ بعد ما بين تلك الأفعال فذلك سواء، وإنْ كانت نيته أحدها، ثم حدثت نية ففعل أيضاً كان لكل شيء من ذلك فدية إلاّ إنْ فعل في فور واحد. نعم، قد مر عن الحطاب في الصورة الثانية أنَّ محل النية من حين لبسه الأول، قاله سند وهو يفهم من لفظ المدونة. وسيأتي لفظ المدونة الذي يفهم منه ذلك، ويمكن أنْ يقال إنما احترز به عن نية التكرار بعد الفعل الأول فعلم ما في تنظير البناني على قوله مثله نية التكرار عند الإحرام، فتأمل بإنصاف ولا تنظر لمن قال وسواء كانت نية التكرار للموجب الواحد أو المتعدد لعذر واحد أو متعدد، أو جهلاً أو نسياناً أو جرأة ففي عبق أن قول أما لو تداوى لقرحة أخرى لتعددت. يحمل على ما إذا لم ينو مداواة الثانية عند الأولى، وسلمه البناني وغيره، وقال مالك في المدونة إذا لبس قلنسوة لوجع، ثم نزعها وعاد إليه الوجع فلبسها إنْ نزعها معرضاً عنها فعليه في اللبس الثاني والأول فديتان، وإنْ كان نزعها ناوياً ردها عند مراجعة المرض ففدية واحدة لأجل اتحاد النية والسبب، ولو لبس الثياب مرة بعد مرة ناوياً لبسها إلى برئه من مرضه، أو لم يكن به وجع وهو ينوي لبسها مرة جهلاً أو نسياناً أو جرأة فكفارة واحدة لاتحاد النية، نقله الأصل وعند الأحناف عدم العزم على الترك عند النزع بثلاثة شروط تعلم مما مرّ.

(**أحدها**) أنْ لا يكفر عن الأول.

(**الثاني**) اتحاد جنس الموجب.

(**الثالث**) اتحاد السبب. قال القاري على اللباب مع المتن، ولو كان به حمى غب بكسر الغين المعجمة وتشديد الموحدة أي بأن تأتي يوماً بعد يوم ونحو ذلك، فجعل يلبس المخيط يوماً أي للاحتياج إليه وينزعه

فلبس خفين وقميصاً وقلنسوة، وسراويل فكفارة واحدة وإنْ احتاج إلى خفين، فلبسهما، ثم احتاج إلى قميص فلبسه فعليه كفارتان لتعدد السبب، وأنَّ قلم اليوم ظفر يده وفي غد ظفر يده الأخرى ففديتان لتعدد الزمان وإنْ لبس، وتطيب وحلق وقلم ظفره في فور واحد ففدية

....

يوماً للاستغناء عنه فما دامت الحمى تأخذه، فاللبس متحد وعليه كفارة واحدة، وإنْ زالت هذه وحدثت أخرى اختلف حكم اللباس فعندهما عليه كفارتان كفر للأول أولاً وعنده كفارة واحدة إن لم يكفر، وإنْ كفر فكفارة أخرى على ما في البدائع وغيره أو حصره عدو أي في حصن ونحوه، فاحتاج إلى اللبس للقتال أياماً أي مثلاً يلبسها إذا خرج عليه أي على العدو أو بعكسه وينزعها إذا رجع أي هو أو عدوه، أو لم ينزع أصلاً أي ولو رجع العدو أو لم يرجع أي العدو، ولكن يلبس في وقت وينزع في وقت أي والعلة قائمة بأنْ لم يذهب هذا العدو فإن ذهب وجاء عدو غيره لزمه كفارة أخرى أو كان به أي وقع بالمحرم ضرورة أخرى أي غير ضرورة الإحصار لأجلها يلبس في النهار أي للاحتياج إليه، وينزع في الليل للاستغناء عنه أو فعل بالعكس أي بأنْ لبس في الليل ونزع في النهار لبرد أو غيره من الضرورات، أو لم ينزع ولو مع الاستغناء عنه والعلة لازمة أنَّ لزومها يقوم مقام دوامها، فما دام العذر أي موجوداً حقيقة وحكماً فاللبس متحد في جميع ما ذكر من الصور وعليه كفارة واحدة أي للتداخل يتخير فيها أي لارتكابه معذوراً، فإنْ زال العذر الذي لأجله لبس أي بالكلية بيقين فنزع، أو لم ينزع وحدث عذر آخر فلبس أو لم يحدث عذر، ولكن دام على اللبس أي بلا عذر فعليه كفارة أخرى، فإذا كان على شك من زوال العذر فاستمر أي على لبسه فعليه كفارة واحدة ما لم يتيقن زواله والأصل في جنس هذه المسائل أنه ينظر إلى اتحاد الجهة واختلافها لا إلى صورة اللبس لكن هنا دقيقة، وهي أنه إذا كان بقاء العذر حكيماً أو زاله حقيقياً فالظاهر أنه يجب عليه نزعه لئلا يكون عاصياً، وإنْ سقط عنه الكفارة في هذه الصورة فلبقاء العلة في الجملة بتغير ما.

(**الموضع الرابع**) أن يتحدد السبب وقد مر أنَّ صورته عند الأحناف أنْ يلبس في موضعين من الجسد كليهما بعذر أو كليهما بغير عذر وعند أصحابنا أن يقدم ما نفعه أعم على ما نفعه أخص كان يلبس أولاً الثوب، ثم السراويل أو يقدم القلنسوة على العمامة أو القميص على الجبة إذا كان القميص أطول من الجبة والسراويل أما إذا طالت السراويل أو الجبة طولاً له بأن يحصل به انتفاع أو دفع حر أو برد فيتعدد كما إذا عكس فقدم السراويل على القميص، ففي الجلاب إنْ احتاج إلى قميص فلبسه، ثم احتاج إلى سراويل فلبسها فكفارة واحدة لحصول الستر من القميص لجميع الجسد، فإنْ احتاج إلى سراويل، ثم إلى قميص ففديتان لأنه استفاد بالقميص من الستر ما لم يستفده من السراويل نقله الأصل.

(**فرع**) إذا تعدد موجب الجفنة بأن قتل قملاً قليلاً وأزال شعراً قليلاً لا لإماطة أذى وقلم ظفراً واحداً لا لإماطة أذى أيضاً وألقى قراداً كثيراً أو قليلاً عن بعيره جرى فيه مثل ذلك أيضاً فتتحد إنْ ظن الإباحة لمستند أو فعل ذلك في فور إذا لم يخرج للأول قتل الثاني، وإلاّ تعددت الجفنة كما إذا تراخى ما بينهما كذا في عبق وحاشية شيخنا على توضيح المسالك.

(**الموضع الخامس**) عند الأحناف خاصة أنْ يتحد الجنس كما مرّ توضيحه عن اللباب هذا وقول الأصل وضابط قاعدة ما تتحد الفدية فيه وما تتعدد أنه متى اتحدت النية، أو المرض الذي هو السبب أو الزمان بأنْ

واحدة، وإنْ تعددت المحال تعددت الفدية، وقاله أبو حنيفة رحمه الله: وقال الشافعي رضي الله عنه: هذه أجناس لا تتداخل كالحدود المختلفة، وحجة مالك رحمه الله أنّ المعتبر هو الترفه، وهو مشترك بينها، فالموجب واحد وموجب الجميع واحد، وهو الفدية

. . . .

يكون الكل على الفور اتحدت الفدية، ومتى وقع التعدد في النية أو السبب أو الزمان تعددت الفدية فيه نظر بوجهين: أحدهما أنّ فيه قصوراً لا يخفى من الضابط المار. ثانيهما أنّ السبب لا ينحصر في المرض لا عندنا ولا عند أبي حنيفة. أما عندنا فلأنه مطلق الانتفاع، ولو لغير مرض وأما عند أبي حنيفة فلأنه كما علمت المرض أو غيره فتأمل بأنصاف، ولا تنظر لمن قال وأما ضابط التداخل وعدمه عند الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى فهو أنه متى اتحد السبب، أو الجنس ولو تعدد الزمان اتحدت الفدية وقيل أنه متى اتحد السبب فقط اتحدت، ومتى تعدد السبب أو الجنس أو تعدد السبب فقط تعددت، قال في كشف القناع على الإقناع مع المتن:

(**وإنْ كرر محظوراً من جنس غير**) قتل (**صيد مثل إنْ حلق**) ثم أعاد.

(**أو قلم**) ثم أعاد (**أو لبس**) مخيطاً ثم أعاد (**أو تطيب**) ثم أعاد (**أو وطىء**) ثم أعاد (**أو فعل غيرها من المحظورات**) كان باشر دون الفرج (**ثم أعاد**) ذلك (**ثانياً ولو غير الموطوء**) أولاً (**أو**) كان تكريره للمحظور (**يلبس مخيطاً في رأسه**) فعليه فدية واحدة قال في الشرح بأنْ لبس قميصاً وسراويل وعمامة وخفين كفاه فدية واحدة لأنّ الجمع لبس فأستر الطيب في رأسه وبدنه (**أو بدواء فيه طيب**) ذكره في الإنصاف المذهب وأن عليه الأصحاب وبناه في المستوعب على رواية أنّ الحكم يختلف باختلاف الأسباب لا باختلاف الأوقات والأجناس، وهو ظاهر إذ الطيب وتغطية الرأس جنسان كما تقدم ويمكن حمل كلامه على تكرار الطيب فقد بأنّ تطيب أولاً، ثم أعاده بدواء مطيب فهذا جنس واحد لا لبس معه ولا تغطية رأس بخلاف ما لو غطى رأسه، ثم أعاده بدواء مطيب، فإنه على مقتضى كلامه يلزمه فديتان لتغطية الرأس فدية وللطيب فدية وقوله:

(**قبل التكفر عن الأول**) متعلق بأعاد (**فـ**)عليه (**كفارة واحدة تابع الفعل أو فرقه**) لأنّ الله تعالى أوجب في حلق الرأس فدية واحدة، ولم يفرق بين ما وقع في دفعة أو دفعتان (**فلو قلم ثلاثة أظفار أو قطع ثلاث شعرات في أوقات قبل التكفير لزمه دم**) أو صيام ثلاثة أيام أو إطعام ستة مساكين، ولم تلزمه،ثانية لما تقدم (**وإنْ كفر عن**) الفعل (**الأول لزمه عن الثاني كفارة**) ثانية لأنّ السبب الموجب للكفارة الثانية غير عين السبب الموجب للكفارة الأولى أشبه ما لو حلف، ثم حنث وكفر ثم حلف وحنث بحروفه قال الأصل. ومذهب الضافعي رحمه الله تعالى أنّ موجبات الفدية أجناس لا تتداخل كالحدود المختلفة وحجة مالك رحمه الله تعالى أنّ المعتبر هو الترفه وهو مشترك بينها، فالموجب بالكسر واحد وموجب الجميع بالفتح واحد وهو الفدية، فتتداخل كحدود شرب الخمر المختلفة الأنواع.

(**الكفارة الثالثة الهدى**) وهو دم مرتب بين مقدر شرعاً في قوله تعالى: ﴿فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم﴾ [البقرة: ٢]، تلك عشرة كاملة يجب لفساد إحرام أو تمتع أو قران، أو نقص في إحرام كترك نحو واجب من واجباته أو فوات حج وكمذي أو مقدمات جماع بلا إنزال أو إنزال بمجرد النظر والفكر، أو لنذر عين للمساكين أو أطلق أو يكون تطوعاً ولا يتحد الهدى

فتتداخل كحدود شرب الخمر المختلفة الأنواع، وفي الجلاب إنْ احتاج إلى قميص، فلبسه، ثم احتاج إلى سراويل، فلبسه[1] فكفارة واحدة لحصول الستر من القميص لجميع الجسد، وإنْ احتاج إلى سراويل، ثم إلى قميص ففديتان لأنه استفاد بالقميص من الستر ما لم يستفده من السراويل، فهذا تحقيق الفرق بين ما يتداخل في الحج، وما لا يتداخل.

. . . .

مع تعدد سببه إلاّ في خمس مسائل تصيدتها من كلام أصحابنا الآن ويخلق ما لا تعلمون. المسألة الأولى: تكرر الوطء. المسألة الثانية: ترك النزول بالمزدلفة ومبيت ليالي منى ورمي جميع الجمرات، ولو عمدا على المعتمد ويدخل بالأولى ترك مبيت ليالي منى فقط، وترك رمي جميع الجمرات فقط كما لا يخفى. المسألة الثالثة: ترك ذي النفس طواف القدوم مع تأخير السعي للإفاضة. المسألة الرابعة ترك الإتيان بالتلبية عقب الإحرام وعقب السعي معاً. المسألة الخامسة: ترك القادر المشي في الطواف والسعي معاً، وبالجملة فدماء الحج عندنا ثلاثة مجموعة في قولي:

ثلاثة دماء حج حصروا — أحدها المرتب المقدر
وذا هو الهدى لنقص أو فساد — فوات حج أو تمتع يراد
قران أو نذر لمسكين بدا — أو مطلقاً أو ذا تطوع غدا
والثان جا مخيراً مقدراً — وذا هو الفدية حيثما ترى
والثالث المخير المعدل — وذا جزاء الصيد حيث يحصل

وجعل الشافعية في الوطء المفسد والحصر عن إتمام الشك دماً مرتباً معدلاً لا مقدراً، فأوجبوا ذبح الشاة على القادر المحصور للتحلل وعلى العاجز العدول إلى الإطعام في محل الإحصار بقدر قيمة الشاة بتقويم عدلين من المسلمين، وعلى العاجز عنه أيضاً العدول إلى الصوم عن كل مد يوماً حيث شاء وأوجبوا في الوطء المفسد ذبح بدنة، فإنْ عجز عنها فبقرة، فإنْ عجز عنها فسبع شياه من الغنم، فإنْ عجز عنها قوم البدنة عدلان من المسلمين، وأخرج بقيمتها طعاماً، فإنْ عجز صام بعدد الإمداد أياماً فدماء الحج عندهم أربعة المرتب أما مقدر أو معدل والمخير أما مقدر أو معدل، والذي يتداخل منها عند أصحابنا الفدية في أربعة مواضع والهدى في خمس مسائل وقد جمعتها في قولي:

تتحد الفدية مع تعدد — لسبب بأربع لم تزد
أحدها أن تفعل الأسباب في — وقت ونحوه وثانيها قفي
نية تكرار لفعل ما إليه — أداه عذره الذي يطرأ عليه
ثالثها تقديم ما نفعا أعم — على أخص لم يزد على الأعم
رابعها ظن إباحة السبب — لمقتض من نحو رفض ما ارتكب
واتحد الهدى كذا بخمسة — فأول تكرار وطء فأثبت
والثان ترك لنزول جمع — والرمي والمبيت رأساً فاوع

---

(١) الوجه التأنيث.

(الفرق الثالث عشر والمائة بين قاعدة التفضيل بين المعلومات)

وهي عشرون قاعدة.

(القاعدة الأولى) تفضيل المعلوم على غيره بذاته دون سبب يعرض له يوجب التفضيل له على غيره، وله مثل أحدها الواجب لذاته المستغنى في وجوده عن غيره كذات الله سبحانه وتعالى، وصفاته المعنوية[1] السبعة وهي العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والكلام النفساني، والسمع، والبصر، وثانيها العلم حسن لذاته وهو أفضل من الظن للقطع بعدم الجهل معه، وتجويز الجهل مع الظن، وذلك لذات العلم لا لصفة قامت به كما أنّ الجهل نقيصة لذاته لا لصفة قامت به، أوجبت نقصه بخلاف الجاهل والعالم نقص الجاهل لصفة

قال:

(الفرق الثالث عشر والمائة بين قاعدة التفضيل بين المعلومات وهي عشرون قاعدة)

قلت: الفضل كون معلوم ما منفرداً بصفة مدح، أو بمزية في صفة مدح والتفضيل على ضربين عقلي ووضعي ومعنى العقلي أنّ فضل المتصف بالفضل لمعقوله لا لغير ذلك ومعنى الوضعي أنّ فضل المتصف به ليس لمعقوله، بل لموجب غيره أوجب له ذلك.

وثالث تأخيره للسعي مع — ترك قدوم لا لعذر قد وقع

ورابع يا صاح ترك التلبية — من بعد إحرام وسعي فادريه

والخامس الركوب في الطواف — والسعي لا لحاجة توافي

والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الفرق الثالث عشر والمائة بين قاعدة التفضيل بين المعلومات)

الفضل كون معلوم ما منفرداً بصفة مدح أو بمزية في صفة مدح والتفضيل على ضربين. الأول: عقلي بأنْ يكون الفضل لمعقول المتصف به لا لغير ذلك. والثاني: وضعي بأنْ يكون الفضل لا لمعقول المتصف به، بل لموجب غيره أوجب له ذلك وذلك أنَّ التفضيل بين المعلومات إنْ كان بحسب الذات أو بحسب الصفة الحقيقية، فهو عقلي وإنْ كان بغير ذلك كأن يكون بالطاعة أو بكثرة الثواب أو بشرف الموصوف أو الصدور أو المدلول، أو الدلالة أو التعلق أو المتعلق أو بكثرة التعلق أو بالمجاورة، أو بالحلول أو بالإضافة أو بالأنساب والأسباب، أو بالثمرة والجدوى أو بأكثرية الثمرة أو بالتأثير أو بجودة النية والتركيب، أو باختيار الرب لمن يشاء على من يشاء ولما يشاء على ما يشاء فهو وضعي فقاعدة التفضيل ترجع إلى عشرين قاعدة بل قال ابن الشاط لا أعرف الآن دليل صحة حصر وجوه التفضيل في عشرين قاعدة، أي بل أنها

---

(١) المعروف المعاني.

قامت به، وهي الجهل، وفضل العالم لصفة قامت به، وهي العلم، وثالثها الحياة أفضل من الموت لذاتها لا لمعنى أوجب لها ذلك وسبب تفضيلها كونها يتأتى معها العلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك من التصرفات وصفات الكمال كالنبوءة، والرسالة، وغيرهما، وتعذر جميع ذلك مع الموت، وتلك الحياة لذاتها لا لمعنى أوجب لها ذلك.

(القاعدة الثانية) التفضيل بالصفة الحقيقية القائمة بالمفضل، وله مثل أحدها تفضيل العالم على الجاهل بالعلم، وثانيها تفضيل الفاعل المختار على الموجب بالذات بسبب الإرادة، والاختيار القائم به، وثالثها تفضيل القادر على العاجز بسبب القدرة الوجودية القائمة به، فهذا كله تفضيل بالصفات القائمة بالمفضل لا لذاته، وبه خالف القاعدة الأولى.

قال شهاب الدين: (القاعدة الأولى تفضيل المعلوم على غيره بذاته دون سبب يعرض له يوجب التفضيل له على غيره وله مثل أحدها الواجب لذاته المستغني في وجوده عن غيره كذات الله سبحانه وتعالى وصفاته المعنوية السبعة وهي العلم والقدرة، والإرادة والحياة والكلام النفساني والسمع والبصر)

قلت: ما قاله من أنّ التفضيل بالذات له مثل ليس بصحيح، بل لا مثال له إلا واحد وهو ذات الله تعالى وصفاته ولا يسوغ أنْ يقال أنها مثل باعتبار الذات والصفات لأنه لا يسوغ أنْ يقال أنها غيره.

قال: (وثانيها العلم حسن لذاته)

قلت: ما قاله في ذلك ليس بجار على مذهب الأشعرية في قولهم أنّ الحسن والقبح ليسا بذاتيين وإنما يجري ذلك على مذهب المعتزلة فقوله ليس بصحيح.

قال: (وهو أفضل من الظن للقطع بعدم الجهل معه وتجويز الجهل مع الظن)

قلت: ما قاله هنا كلام ساقط عديم التحصيل كيف يكون العلم أفضل من الظن بسبب القطع

تزيد على ذلك، وقال الأصل وأسباب التفضيل كثيرة لا أقدر على إحصائها خشية الإسهاب، وإنما بعثني على الوصول فيها إلى هذه الغاية ما أنكره بعض فضلاء الشافعية على القاضي عياض رحمهما الله تعالى من قوله إنّ الأمة أجمعت على أن البقعة التي ضمت أعضاء رسول الله ﷺ أفضل البقاع فقال الثواب على العمل هو سبب التفضيل والعمل ههنا متعذر ضرورة أنّ العمل على قبره ﷺ محرم فيه عقاب شديد فضلاً عن أنْ يكون فيه أفضل المثوبات فكيف مع عدم الثواب يصح هذا الإجماع وشنع عليه كثيراً، وما بلغني أيضاً عن المأمون بن الرشيد الخليفة أنه قال أسباب التفضيل أربعة وكلها كملت في علي رضي الله عنه فهو أفضل الصحابة وأخذ يرد بذلك على أهل السنة فأردت بيان تعدد الأسباب والوصول فيها إلى هذه الغاية إن أبطل ما ادعياه من حيث أنّ أسبابه أعم من الثواب، بل ومن الأربعة التي زعم المأمون الحصر فيها وإلاّ لما كان جلد المصحف، بل ولا المصحف نفسه أفضل من غيره لتعذر العمل فيه ولعدم تحقق الأسباب الأربعة فيه، وهو خلاف المعلوم من الدين بالضرورة بتصرف وزيادة.

(القاعدة الأولى) تفضيل المعلوم على غيره بذاته، وليس له إلاّ مثال واحد وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته المعاني السبعة، وهي العلم والإرادة والقدرة والحياة والكلام النفساني والسمع والبصر إذ لا يسوغ أنْ يقال في صفات المعاني أنها غير الذات كما لا يصح أنْ يقال أنها عين الذات لأنا لو قلنا هي هو لأدى

(القاعدة الثالثة) التفضيل بطاعة الله تعالى، وله مثل أحدها تفضيل المؤمن على الكافر.

(وثانيها) تفضيل أهل الكتاب على عبدة الأوثان، فأحل الله عز وجل طعامهم، وأباح تزويجنا نساءهم دون عبدة الأوثان، فإنه جعل ما ذكوه كالميتة، وتصرفهم فيه بالذكاة كتصرف الحيوان البهيمي من السباع، والكواسر في الأنعام لا أثر لذلك، وجعل نساءهم كإناث الخيل، والحمير محرمات الوطء كل ذلك اهتضام لهم لجحدهم الرسائل، والرسل، وأهل الكتاب عظموا الرسل، والرسائل من حيث الجملة، فقالوا بصحة نبوة موسى، وعيسى، وغيرهما من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وبصحة التوراة، والإنجيل، وغيرهما من الكتب، فحصل لهم هذا النوع من التعظيم، والتمييز بحل

بعدم الجهل معه وتجويز الجهل مع الظن وقد زعم أنه حسن لذاته والذاتي لا يعلل وكيف يجوز الجهل مع الظن والجهل والظن ضدان فكيف يجوز اجتماعهما هذا كله كلام من لم يحصل شيئاً من علم الكلام البتة.

قال: (وذلك للذات العلم لا لصفة قامت به كما أن الجهل نقيصة لذاته لا لصفة قامت به أوجبت نقصه)

قلت: قوله لا لصفة قامت به يشعر أنه يجوز قيام الصفة بالصفة وذلك محال عند أهل هذا العلم.

قال: (بخلاف الجاهل والعالم نقص الجاهل لصفة قامت به وهي الجهل وفضل العالم لصفة قامت به وهي العلم)

قلت: ما قاله هنا صحيح.

قال: (وثالثها الحياة أفضل من الموت لذاتها لا لمعنى أوجب لها ذلك)

إلى اتحاد الصفات والموصوف، وهو لا يعقل ولو قلنا غيره لكانت أما محدثة فيكون محلاً للحوادث وهو محال وأما قديمة فيلزم تعدد القدماء المتغايرة وهو محال، وليس المراد بالغير هنا ما قابل العين، بل المراد به المنفك فحاصل المعنى أنها ليست منفكة ولا عيناً، بل شيء ملازم بخلاف الوجود فقد قيل إنّه عين الذات بناءً على أنه وجه واعتبار، وأنه غيرها بناء على أنه حال وهو ما له ثبوت في نفسه وفي محله، نعم قال السكتاني قولنا الله موجود حكم معنوي يعتقد ويبرهن عليه لا مجرد إخبار لفظي فالحق أنَّ الصفة يكفي فيها مغايرة المفهوم، وإنْ لم تكن زائدة في الخارج كيف وقد عدوا السلوب يعني القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث، وقيامه تعالى بنفسه والوحدانية صفات وبالجملة فصفات الباري التي عدها المتكلمون وأوجبوا معرفتها تفصيلاً أما أنْ تدل على معنى زائد على الذات، وهي المعاني السبعة المذكورة، وهذه وإنْ كانت ليست عين الذات إلاّ أنها ليست منفكة عنها، بل ملازمة لها، وأما أنْ لا تدل على ذلك، بل أما أنْ تكون عدمية عبارة عن سلبها نقصاً عن الذات، وهي صفات السلوب الخمس المذكورة، وأما أنْ تكون وجهاً واعتباراً، إلاّ حالاً لأنَّ الحق نفيه، وهي الصفة النفسية أعني الوجود والصفات المعنوية، وهي الكون عالماً ومريداً وقادراً ومتكلماً وحياً وسمعياً وبصيراً، والاعتبار قد اختار العلامة الأمير في حاشيته علي عبد السلام أنَّ له من اسمه نصيباً، فلا ثبوت له إلاّ في ذهن المعتبر وأنه أمر واحد فقط إنْ انتزع من خارج

طعامهم، ونسائهم، فجعل ذكاتهم كذكاتنا، ونساءهم كنسائنا، ولم يلحقهم بالبهائم بخلاف المجوس، ونحوهم لما حصل لأهل الكتاب من الطاعة من حيث الجملة، وأنْ كانت لا تفيد في الآخرة إلاّ تخفيف العذاب أما في ترك الخلود فلا.

(وثالثها) تفضيل الولي على آحاد المؤمنين المقتصرين على أصل الدين بسبب ما اختص به الولي من كثرة طاعته لله تعالى، وبذلك سمي ولياً أي تولى الله بطاعته، وقيل لأنّ الله تعالى تولاه بلطفه، وكذلك أيضاً تفاضل الأولياء فيما بينهم بكثرة الطاعة فمن كان أكثر تقرباً إلى الله تعالى كانت رتبته في الولاية أعظم.

قلت: ما قاله في ذلك دعوى بغير حجة.

قال: (وسبب تفضيلها كونها يتأتى معها العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من التصرفات وصفات الكمال كالنبوءة والرسالة وغيرهما وتعذر جميع ذلك مع الموت وتلك الحياة لذاتها لا لمعنى أوجب لها ذلك)

قلت: عاد إلى تعليل الذاتي، ثم كر إلى عدم التعليل وذلك كله غير صحيح.

قال: (القاعدة الثانية التفضيل بالصفة الحقيقية القائمة بالمفضل وله مثل أحدها تفضيل العالم على الجاهل بالعلم)

قلت: أطلق القول في التفضيل بالعلم، وذلك غير صحيح فإنه ربما كان الجهل ببعض العلوم أفضل من ذلك العلم، وقد استعاذ النبي ﷺ من علم لا ينفع.

قال: (وثانيها تفضيل الفاعل المختار على الموجب بالذات بسبب الإرادة والاختيار القائم به)

قلت: ما قاله هنا مبني على تصحيح الإيجاب الذاتي وليس ذلك بصحيح عند أهل الحق من المتكلمين.

موجود مشاهد كالكون أبيض كان صادقاً لتأييد الخارج له، وإنْ كان مجرد اعتبار كاعتبار الكريم بخيلاً كان كاذباً لمعارضة الوجود الخارجي له لا أمران بحت، لا ثبوت له إلاّ في الذهن وما له ثبوت في نفسه دون المحل بخلاف الحال، وبين وجهه فانظره فالوجود والمعنوية، وإنْ لم تكن زائدة في الخارج على الذات كصفات السلوب إلا أنها من حيث أنها صفات يحكم بها على الذات حكماً معنوياً يعتقد، ويبرهن عليه كصفات السلوب يكفي في كونها غير الذات مغايرة مفهومها لمفهوم الذات بالأولى من صفات السلوب فافهم.

(القاعدة الثانية) التفضيل بالصفة الحقيقية القائمة بالمفضل، وله مثل أحدها تفضيل العالم بعلم نافع عن الجاهل به أما الذي لا ينفع فقد استعاذ النبي ﷺ منه، فيكون الجاهل به أفضل من العالم به، وثانيها تفضيل القادر بالقدرة القديمة الوجودية القائمة به تعالى على العاجز الذي قدرته حادثة، وثالثها قيل تفضيل الفاعل المختار بسبب الإرادة والاختيار القائم به على الموجب بالذات، وهو مبني كما قال ابن الشاط على القول بتصحيح الإيجاب الذاتي لكن أهل الحق من المتكلمين على أنّ ذلك ليس بصحيح، وفي حاشية الأمير علي عبدالسلام اتفق المسلمون على أنه مريد قادر، ثم قالت المعتزلة بذاته لئلا يلزم تعدد القدماء، وقال جمهور

(ورابعها) تفضيل الشهيد على غيره من حيث الجملة لأنه أطاع الله تعالى ببذل نفسه، وماله في نصرة دينه، وأعظم بذلك من طاعة.

(وخامسها) تفضيل العلماء على الشهداء كما جاء في الحديث ما جميع الأعمال في الجهاد إلاّ كنقطة من بحر، وما الجهاد، وجميع الأعمال في طلب العلم إلا كنقطة من بحر، وفي حديث آخر لو وزن مداد العلماء بدم الشهداء لرجح بسبب طاعة العلماء لله تعالى بضبط شرائعه، وتعظيم شعائره التي من جملتها الجهاد، وهداية الخلق إلى الحق، وتوصيل معالم الأديان إلى يوم الدين، ولولا سعيهم في ذلك من فضل الله عز وجل لا

قال: (وثالثها: تفضيل القادر على العاجز بسبب القدرة الوجودية القائمة به فهذا كله تفضيل بالصفات القائمة بالمفضل لا لذاته وبه خالف القاعدة الأولى)

قلت: أطلق القول في القدرة وكان حقه أنْ يفصل القدرة القديمة من الحادثة.

قال: (القاعدة الثالثة التفضيل بطاعة الله تعالى وله مثل أحدها تفضيل المؤمن على الكافر إلى آخر القاعدة) قلت: ما قاله فيها وفي القاعدة الرابعة صحيح وعلى الإطلاق إلا ما قاله في صلاة القصر فإن فضيلتها مختصة بالمذهب.

قال: (القاعدة الخامسة التفضيل بشرف الموصوف وله مثل الأول الكلام النفسي القديم أشرف من سائر الكلام إلى آخر القاعدة)

قلت: ما قاله من شرف الصفة بشرف موصوفها صحيح، وما قاله من أنّ شرف الصفات المذكورات من وجوه لم يذكر من تلك الوجوه إلا شرف الموصوف، ومنها والله تعالى أعلم قدمها، وبقاؤها وذلك مختص بصفات الله تعالى، وأما صفات الرسول ﷺ فلمصاحبتها النبوة، والله أعلم.

أهل السنة بصفات وجودية زائدة على الذات قائمة بها يصح أن ترى، وفسقوا من نفاها. قالوا ولزوم تعدد القدماء إنما يظهر إذا كانت منفكة وألزموا أنْ تكون الذات غير مستقلة لأنها الصفات، وإنّ العلم هو القدرة الخ لأنّ الكل للذات الواحدة وحيث جاز عالم بلا علم لزم علم بلا عالم، إذ لا فرق في التلازم على أنه نظير أسود بلا سواد، وهو بديهي الفساد وكلها تقبل الدفع، فإنهم مقرون بتغاير المفاهيم الإضافية، وإنْ قال اليوسي إذ أرادوها للاعتبارات لزم نفيها إذ لا ثبوت للاعتبار إلا في الذهن، ثم اختلف جمهور أهل السنة هل وجوبها وقدمها ذاتي لأنّ الإله الواحد الذات المتصفة بالصفات، أو ممكنة في ذاتها على ما للفخر من تبعه واجبة لما ليس عينها ولا غيرها، وإنْ لم نفهم له الآن محصولاً فإنّ الصفة مجردة عن الموصوف مستحيلة، إلاّ أنْ يريد بقطع النظر عن هذا الموصوف بخصوصه، فلا ينافي موصوفاً ما لكن فيه ما فيه ومما رد به أنه لو كان العلم مثلاً ممكناً لكان الجهل ممكناً لأنه مقابله، ولا يخفاك أنّ الإمكان الذاتي لا يضره إنما يضره لو كان إمكانه لله، وهو يقول باستحالته عليه ضرورة وجوب العلم له فتدبر. وقال قبل، وعلى كلام غير الفخر لا نثبت إلاّ القدم الذاتي للواجب وحده أي الذي هو عبارة عن الاستغناء عن المؤثر وعلى كلام الفخر نثبت القدم العرضي أيضاً للممكن الذاتي، ولا يكون الإمكان إلا ذاتياً نعم يجوز البقاء في الممكنات اتفاقاً لأنه يرجع لعدم وقوف مقدورات الله تعالى للقادر المطلق عند حد بخلاف القدم

نقطع أمر الجهاد، وغيره، ولم يبق على وجه الأرض من يقول: الله، وكل ذلك من نعمة الله تعالى عليهم.

(القاعدة الرابعة) التفضيل بكثرة الثواب الواقع في العمل المفضل، وله مثل **(أحدها)** الإيمان أفضل من جميع الأعمال بكثرة ثوابه، فإن ثوابه الخلود في الجنان، والخلوص من النيران، وغضب الملك الديان.

(وثانيها) صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع، وعشرين صلاة.

(وثالثها) الصلاة في أحد الحرمين أفضل من غيرها بألف مرة من المثوبات.

(ورابعها) صلاة القصر أفضل من صلاة الإتمام، وإنْ كانت أكثر عملاً.

قال: (القاعدة السادسة التفضيل بشرف الصدور كشرف ألفاظ القرآن على غيرها من الألفاظ لكون الرب تعالى هو المتولي لرصفه ونظامه في نفس جبريل عليه السلام إلى آخر القاعدة)

قلت: ما قاله من أنّ المزية للفظ القرآن انفراد إرادة الله تعالى بوضعه دون إرادة جبريل دعوى لا أراها تقوم عليها حجة، ولعل جبريل أراد ذلك، فليس ما قاله في ذلك صحيح، بل المزية التي امتاز بها لفظ القرآن على كلام الناس كونه دالاً على كلام الله تعالى وعبارة عنه وامتيازه عن لفظ التوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب المنزلة على الرسل بالإعجاز، وغيره من الأوصاف التي امتاز بها كما قال والله تعالى أعلم، وما قاله في القاعدة السابعة والثامنة والتاسعة كله صحيح.

قال: (القاعدة العاشرة التفضيل بشرف المتعلق كتفضيل العلم المتعلق بذات الله تعالى وصفاته على غيره من العلوم)

قلت: ما قاله في هذه القاعدة من أنّ كل مدلول متعلق ليس بصحيح فإنّ المدلول غير المتعلق في

للممكنات، فإنه يرجع لوجود الممكن أزلاً، وهو محال بالطبع لا تتعلق به القدرة، ثم قال بعد قال الشعراني: والذي يتلخص من كلام الشيخ ابن عربي رضي الله عنه ورحمه أنه قائل بأنَّ الصفات عين لا غير كشفاً ويقيناً وبه قال جماعة من المتكلمين، وما عليه أهل السنة والجماعة أولى والله تعالى أعلم بالصواب.

وأقول كما قال من قال:

اعتصام الورى بمغفرتك	عجز الواصفون عن صفتك
تب علينا فإننا بشر	ما عرفناك حق معرفتك

كلام الأمير بتصرف وحذف.

(القاعدة الثالثة) التفضيل بطاعة الله تعالى وله مثل: أحدها تفضيل المؤمن على الكافر. وثانيها: تفضيل أهل الكتاب على عبدة الأوثان، وذلك بسبب ما حصل لهم من الطاعة بتعظيمهم الرسل والرسائل من حيث الجملة، فقالوا بصحة نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وبصحة التوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب، وإنْ كانت لا تفيدهم في الآخرة عند الخلود، وإنما تفيد تخفيف العذاب وجحد عبدة الأوثان الرسائل فمن هذه الجهة فضلهم الله تعالى عليهم أحل الله عز وجل طعامهم، وأباح تزويجنا نساءهم، وجعل ذكاتهم كذكاتنا ونساءهم كنسائنا، ولم يلحقهم بالبهائم تعظيماً وتميزاً

(**القاعدة الخامسة**) التفضيل بشرف الموصوف، وله مثل.

(**الأول**) الكلام النفسي القديم أشرف من سائر الكلام لوجوه منها شرف موصوفه على كل موصوف.

(**وثانيها**) إرادة الله تعالى، وقدرته، وجميع الصفات المنسوبة إلى الرب سبحانه، وتعالى أفضل لوجوه منها شرف الموصوف.

(**وثالثها**) صفات رسول الله ﷺ كشجاعته، وكرمه، وجميع ما هو صفة لنفسه الكريمة له الشرف على جميع صفاتنا من وجوه أحدها شرف الموصوف.

(**القاعدة السادسة**) التفضيل بشرف الصدور كشرف ألفاظ القرآن على غيرها من الألفاظ

الاصطلاح المعهود إلا أنْ يريد أنّ كل مدلول يصح أنْ يكون متعلقاً بوجه ما فذلك صحيح إلا أنه مخالف للاصطلاح، وما قاله من أنّ الإرادة المتعلقة بالخيور أفضل من الإرادة المتعلقة بالشرور إنْ أراد بذلك إرادتنا فصحيح وإنْ أراد الإرادة مطلقاً فليس ذلك بصحيح فإنّ إرادة الله تعالى لا يصح تنوعها إلى نوعين لاتحادها، ولا يصح ذلك الإطلاق عليها باعتبارين لأنه لم يرد في ذلك من الشرع ما يقتضيه، وما قاله في نية الصلاة والطهارة وما بني ذلك عليه من أنّ المقاصد أفضل من الوسائل إنْ أراد بالأفضلية زيادة في الأجور فذلك دعوى لم يأت عليها بحجة وإنْ أراد بالأفضلية كون المقاصد مفضلة بكونها مقاصد فذلك صحيح وما قاله في القاعدة الحادية عشرة والثانية عشر صحيح وكذلك ما قاله في الثالثة عشر إلا حصره لوجوه التفضيل في عشرين قاعدة فأني لا أعرف الآن دليل صحة ذلك الحصر.

بخلاف المجوس ونحوهم، فإنّه جعل ما ذكوه كالميتة وتصرفهم فيه بالذكاة كتصرف الحيوان البهيمي من السباع والكواسر في الأنعام لا أثر لذلك وجعل نساءهم كإناث الخيل والحمير محرمات الوطء اهتضاماً لهم. وثالثها: تفضيل الولي بسبب ما اختص به من كثرة طاعته لله تعالى حتى تولى الله بطاعته فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان فسمى ولياً، وقيل لأنّ الله تولاّه بلطفه فلم يكله إلى نفسه، ولا إلى غيره لحظة على آحاد المؤمنين المقتصرين على أصل الدين وكذلك أيضاً تفاضل الأولياء فيما بينهم بكثرة الطاعة فمن كان أكثر تقرباً إلى الله تعالى كانت رتبته في الولاية أعظم. ورابعها تفضيل الشهيد على غيره من حيث الجملة لأنه أطاع الله تعالى ببذل نفسه وماله في نصرة دينه وأعظم بذلك من طاعة. وخامسها تفضيل العلماء على الشهداء بسبب طاعة العلماء لله تعالى بضبط شرائعه، وتعظيم شعائره التي من جملتها الجهاد وهداية الخلق إلى الحق وتوصيل معالم الأديان إلى يوم الدين، ولولا سعيهم في ذلك من فضل الله عز وجل لانقطع أمر الجهاد وغيره ولم يبق على وجه الأرض من يقول الله وكل ذلك من نعمة الله تعالى عليهم، فلذا قال ﷺ: «ما جميع الأعمال في الجهاد إلاّ كنقطة من بحر، وما للجهاد وجميع الأعمال في طلب العلم إلاّ كنقطة من بحر»، وقال ﷺ: «لو وزن مداد العلماء بدم الشهداء لرجح».

(**القاعدة الرابعة**) التفضيل بكثرة الثواب الواقع في العمل المفضل وله مثل: أحدها الإيمان بكثرة ثوابه من الخلود في الجنان والخلوص من النيران، ومن غضب الملك الديان أفضل من جميع الأعمال. وثانيها:

لكون الرب سبحانه، وتعالى هو المتولى لرصفه، ونظامه في نفس جبريل عليه السلام، وبهذا نجيب عن قول القائل: إنّ الله خالق لجميع ألفاظ الخلائق، والمريد لترتيب وصفها، فمن قال: زيد قائم في الدار، فالله تعالى هو الخالق لأصواته هذه، والمريد لترتيب هذه الكلمات على هذا الوصف، وتقديم قائم على المجرور، وكون المجرور بقي دون غيرها من حروف الجر، وإذا كان الله تعالى هو المتولى لرصف جميع كلام الناس في أنفسهم، وهو المتولى لرصف القرآن في نفس جبريل عليه السلام بإرادته، وهذه الحروف، والألفاظ عندكم مخلوقة مثل ألفاظ الخالق لا فرق بينهما في ذلك فلم لا تقولون للجميع كلام الله، وما المزية للفظ القرآن على غيره، فنقول الله تعالى هو المتولي لرصف القرآن في نفس

قال: (القاعدة الرابعة عشر التفضيل بسبب الإضافة كقوله تعالى: ﴿أولئك حزب الله﴾ إلى آخر القاعدة)

قلت: قوله فهذا كله تفضيل بالإضافة اللفظية إنْ أراد أنه ليس تشريف ما ذكر في هذه القاعدة أو إهانته إلا بمجرد الإضافة اللفظية، فذلك غير صحيح وكيف يصح ذلك، ولم يضف حزبه تعالى إليه إلاّ لطاعتهم ولم يضف حزب الشيطان إليه إلا لمعصيتهم وكذلك قوله تعالى: ﴿وطهر بيتي﴾ ليست إضافة البيت إليه تعالى إلا لكونه جعله محلاً لما قرن به من الطاعات في الصلاة والحج وكذلك قوله تعالى: ﴿وما أنزلنا على عبدنا﴾ ليست اضافة العبد اليه تعالى الا انه جعله صفوة رسله وخاتمهم وكذلك قوله تعالى في الصوم ليست الإضافة إلا لأنه خصه بجزاء لم يطلعنا على قدره، أو ما أشبه ذلك والله تعالى أعلم، وإن أراد أنَّ الإضافة نفسها هي التشريف وإن كانت تلك الأمور أسباباً لها فما قاله صحيح والله تعالى أعلم، وما قاله في القاعدة الخامسة عشر صحيح وكذلك ما قاله في السادسة عشر إلا ما حكاه عن شيخه عزالدين من ملاحظته في النبوة جهة أخرى نفضلها به على الرسالة فإنه

صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين صلاة. وثالثها: الصلاة في أحد الحرمين أفضل من غيرها بألف مرة من المثوبات. قال الباجي: والذي تقتضيه الأحاديث الواردة في فضل المسجدين مخالفة حكم مسجد مكة والمدينة لسائر المساجد، ولا يعلم منها حكم مكة والمدينة في التفاضل إلاّ أنَّ حديث حسنات الحرم بمائة ألف إذا ثبتت صريح في أنَّ نفس مكة أفضل من نفس المدينة. نقله شيخنا في حاشية توضيح المناسك لكن في الرهوني عن سيدي أحمد بابا واستدل أي لتفضيل مسجد مكة بحديث «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة في غيره من المساجد إلاّ المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من الصلاة في مسجدي هذا بمائة صلاة»، حديث صحيح على شرط الشيخين، صححه ابن عبدالبر قال: وهو الحجة عند التنازع، وهو صريح بدفع ما قيل في الحديث الصحيح، إلاّ المسجد الحرام باحتمال أنه أفضل منه بدون ألف أو بتساويهما وسيأتي توضيح ذلك فترقب. ورابعها صلاة القصر أفضل في مذهبنا خاصة من صلاة الإتمام، وإنْ كانت أكثر عملاً.

(القاعدة الخامسة) التفضيل بشرف الموصوف وله مثل: أحدها الكلام النفسي القديم أشرف من سائر الكلام لوجوه منها شرف موصوفه على كل موصوف ومنها قدمه وبقاؤه. وثانيها: إرادة الله تعالى وقدرته وسائر الصفات المنسوبة إلى الرب سبحانه وتعالى أفضل لوجوه منها شرف الموصوف ومنها قدمها وبقاؤها.

جبريل عليه السلام على وفق إرادة الله تعالى دون إرادة جبريل، والمتولي لرصف كلام الخلائق في أنفسهم على إرادتهم تبعاً لإرادته تعالى، فتفرده في هذا الوصف بالإرادة هو الفرق وامتاز القرآن الكريم بوجوه أخر من الإعجاز، وغيره على جميع الكتب المنزلة التي هي كلام الله تعالى كالتوراة والإنجيل، ويقال إنها مائة، وأربعة وعشرون كتاباً صحفاً وكتباً أنزلت على آدم ومن بعده من الأنبياء إلى محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

(القاعدة السابعة) التفضيل بشرف المدلول وله مثل:

(أحدها) تفضيل الأذكار الدالة على ذات الله تعالى، وصفاته العليا، وأسمائه الحسنى.

إنما كان يصح ما قاله لو لم يكن الرسول نبياً وأما وكل رسول نبي فلا يصح ذلك إذ لا اختصاص للنبي على الرسول بمزية يقع بها التفضيل، والله أعلم وما قاله في القاعدة السابعة عشر صحيح.

قال: **(القاعدة الثامنة عشر التفضيل بالتأثير وله أمثلة أحدها تفضيل قدرة الله تعالى على العلم والكلام)**

قلت: فيما قاله في هذه القاعدة نظر.

قال: **(القاعدة التاسعة عشر التفضيل بجودة البنية والتركيب وله أمثلة أحدها تفضيل الملائكة الكرام صلوات الله عليهم على الجان بسبب جودة أبنيتهم وحسن تركيبهم)**

قلت: ما قاله في هذه القاعدة غير صحيح لأنه بنى جميع قوله فيها على نسبة تلك الآثار التي ذكرها إلى تأثير غير القدرة القديمة على ما ظهر من مساق كلامه والله تعالى أعلم وما قاله بعد ذلك في القاعدة العشرين وما بعده[1] إلى منتهى قوله، فهي من المفضلات التي علم تفضيلها صحيح كله.

قال: **(وأما تفضيل مكة على المدينة، أو المدينة على مكة فبأمور نعلمها، وأمور لا نعلمها وذكر أموراً مما تفضل بها المدينة)**

قلت: لم يزد على حكاية المذهبين وإيراد الحجج عليهما، ولم يعين الراجح وفيه نظر وما قاله من أنّ أسباب التفضيل كثيرة هو كما قال: وقول من ادعى حصر التفضيل في الثواب غير صحيح كما ذكر

وثالثها: صفات رسول الله ﷺ من شجاعته وكرمه، وجميع ما هو صفة لنفسه الكريمة أفضل من جميع صفاتنا لوجوه منها شرف الموصوف، ومنها مصاحبتها النبوة.

(القاعدة السادسة) التفضيل بشرف الصدور قيل كشرف ألفاظ القرآن على غيرها من الألفاظ لأنّ الله تعالى، وإنْ كان هو المتولي لوصف جميع كلام الناس في أنفسهم وإنّ من قال منهم زيد قائم في الدار فالله تعالى هو الخالق لأصواته هذه والمريد لترتيب هذه الكلمات على هذا الوصف، وتقديم قائم على المجرور وكون المجرور بفي دون غيرها من حروف الجر كما أنّه المتولي لرصف القرآن في نفس جبريل عليه السلام بإرادته إذ لا فرق بين ألفاظ الناس، وألفاظ الخالق في كونها مخلوقة إلاّ أنّ المزية للفظ القرآن على غيره في أننا نقول للفظ القرآن كلام الله دون غيره هي أنّ الله تعالى هو المتولي لرصف القرآن في نفس جبريل عليه

---

(١) الصواب التأنيث.

(وثانيها) تفضيل آيات القرآن الكريم المتعلقة بالله على الآيات المتعلقة بأبي لهب، وفرعون، ونحوهما.

(وثالثها) الآيات الدالة على الوجوب، والتحريم أفضل من الآيات الدالة على الإباحة، والكراهة، والندب لاشتمالها على الحث على أعلى رتب المصالح، والزجر عن أعظم المفاسد.

(القاعدة الثامنة) التفضيل بشرف الدلالة لا بشرف المدلول كشرف الحروف الدالة على الأوصاف الدالة على كلام الله تعالى، فإن ذلك أوجب شرفها على جميع الحروف لهذه الدلالة، وأمر الشرع بتعظيمها، فلا تمسك إلا على طهارة كاملة ويكفر من أصابها

والله تعالى أعلم، وما قاله من قصده الاقتصار على ما يتعلق بالقواعد الفقهية إنْ أراد أنه لم يذكر إلا ما هو من الفقه فليس ما ذكره كذلك وإنْ أراد أنه ذكر ما هو من الفقه، وما يتعلق به بوجه ما، فذلك صحيح والله أعلم.

السلام، على وفق إرادة الله تعالى دون إرادة جبريل والمتولي لرصف كلام الخلائق في أنفسهم على إرادتهم تبعاً لإرادته تعالى في رصف القرآن بالإرادة هو الفرق. قال ابن الشاط: ودعوى انفراد إرادة الله تعالى بوضع ألفاظ القرآن دون إرادة جبريل لا أراها تقوم عليها حجة، ولعل جبريل أراد ذلك، بل المزية التي امتاز بها لفظ القرآن على كلام الناس كونه دالاً على كلام الله تعالى، وعبارة عنه وامتيازه عن لفظ التوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب المنزلة على الرسل ويقال إنها مائة وأربعة وعشرون كتاباً صحفاً وكتباً أنزلت على آدم ومن بعده من الأنبياء إلى محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين بالإعجاز وغيره من الأوصاف التي امتاز بها كما قال الشهاب. قلت وعليه فلا يصح التمثيل به للتفضيل بشرف الصدور، بل مثاله بشرف فعله ﷺ على فعل غيره من الأمة فافهم.

(القاعدة السابعة) التفضيل بشرف المدلول، وله مثل: أحدها تفضيل الأذكار الدالة على ذات الله تعالى وصفاته العليا وأسمائه الحسنى، وثانيها: تفضيل آيات القرآن الكريم المتعلقة بالله على الآيات المتعلقة بأبي لهب وفرعون ونحوهما. وثالثها: الآيات الدالة على الوجوب التحريم أفضل من الآيات الدالة على الإباحة والكراهة والندب لاشتمالها على الحث على أعلى رتب المصالح والزجر من أعظم المفاسد.

(القاعدة الثامنة) التفضيل بشرف الدلالة لا المدلول كشرف الحروف الدالة على الأوصاف الدالة على كلام الله تعالى على جميع الحروف التي لم تدل على ذلك، بل على غيره، فلذا أمر الشرع بتعظيم حروف القرآن فلا تمسك إلاّ على طهارة كاملة ويكفر من أصابها بالقاذورات وصار لها وقع عظيم في الدين، فلا يجوز إخراجها من بلاد المسلمين إلى بلاد الكافرين خشية أنْ تنالها أيديهم.

(القاعدة التاسعة) التفضيل بشرف التعلق كتفضيل الكلام النفسي لتعلقه بالمخبر عنه واختصاصه بأن له تعلق الاقتضاء والإباحة وغيرهما والعلم لتعلقه بالواجبات والممكنات والمستحيلات والإرادة لتعلقها بالممكنات والقدرة لتعلقها بالمحدثات من الموجودات، والسمع لتعلقه بالأصوات والكلام النفسي والبصر لتعلقه بجميع الموجودات الواجبات والممكنات على الحياة، فإنها لا تتعلق بشيء، بل لها موصوف فقط بخلاف غيرها من صفات المعاني السبعة، فإنْ له موصوفاً ومتعلقاً كما علمت.

بالقاذورات، وله وقع عظيم في الدين، فلا يجوز إخراجها من بلاد المسلمين إلى بلاد الكافرين خشية أنّ تنالها أيديهم.

(القاعدة التاسعة) التفضيل بشرف التعلق كتفضيل العلم على الحياة، فإن الحياة لا تتعلق بشيء، بل لها موصوف فقط، والعلم له موصوف، ومتعلق، فله مزية شرف بذلك، وكذلك الإرادة متعلقة بالممكنات، والقدرة بالمحدثات من الموجودات، والسمع بالأصوات والكلام النفسي، والبصر بجميع الموجودات الواجبات، والممكنات، وليس في صفات الله تعالى السبعة صفة غير متعلقة إلا الحياة.

(القاعدة العاشرة) التفضيل بشرف المتعلق كتفضيل العلم المتعلق بذات الله تعالى، أو صفاته على غيره من العلوم، وكتفضيل علم الفقه على الطب لتعلقه برسائل الله تعالى وأحكامه، وهذا القسم عين المدلول، فكل مدلول متعلق، وليس كل متعلق مدلولاً لأنّ الدلالة، والمدلول من باب الألفاظ، والحقائق الدالة كالصنعة على الصانع فإنها تدل عليه، وأما العلم ونحوه فلا يقال له دال بل مدلول في نفسه، وليس بدليل على غيره، بل له متعلق خاص، وهو معلومه، وكذلك الإرادة المتعلقة بالخيور أفضل من الإرادة المتعلقة

. . . .

(القاعدة العاشرة) التفضيل بشرف المتعلق كتفضيل العلم المتعلق بذات الله تعالى أو صفاته على غيره من العلوم، وكتفضيل علم الفقه على الطب لتعلقه برسائل الله تعالى وأحكامه، وكتفضيل إرادتنا المتعلقة بالخيور على إرادتنا المتعلقة بالشرور، وإرادة الله تعالى لاتحادها لا يصح تنوعها، ولا أنْ يطلق عليها ذلك باعتبارين لأنه لم يرد في ذلك من الشرع ما يقتضيه وكتفضيل النية في الصلاة على النية في الطهارة لأنّ الصلاة مقصد والطهارة وسيلة، والمقاصد بكونها مقاصد لا بزيادة في الأجور إذ لا حجة عليه أفضل من الوسائل وبالأفضل أفضل قال ابن الشاط والمدلول غير المتعلق في الاصطلاح المعهود، وإنْ صح أنْ يكون كل مدلول متعلقاً بوجه ما فافهم.

(القاعدة الحادية عشرة) التفضيل بكثرة التعلق كتفضيل الكلام النفسي القديم على علمه تعالى لأنّ الخبر فيه، وإنْ كان مسبوقاً للعلم في التعلق، وكل معلوم لله تعالى فهو مخبر عنه إلاّ إنّ للكلام اختصاصاً بتعلق الاقتضاء والإباحة وغيرهما، فهو أكثر تعلقاً من العمل وكتفضيل علم الله تعالى على قدرته وإرادته وسمعه وبصره لكونه متعلقاً بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات، واختصاص الإرادة بالممكنات وجودها أو عدمها واختصاص القدرة بوجود الممكنات خاصة واختصاص السمع ببعض الموجودات، وهي الأصوات والكلام النفسي، واختصاص البصر ببعض الموجودات والممكنات والواجبات دون المستحيلات والمعدومات الممكنات، وكتفضيل البصر على السمع لاختصاص السمع بالكلام والبصر يعم جميع الموجودات كانت كلاماً أو غيره.

(القاعدة الثانية عشرة) التفضيل بالمجاورة كتفضيل جلد المصحف، وليس فيه شيء مكتوب على سائر الجلود فلا يمسه محدث ولا يجوز أنْ يلامس بقاذورة ولا بما يوجب الإهانة لمجاورته الورق المكتوب فيه القرآن.

بالشرور، والنية في الصلاة أفضل من النية في الطهارة لأنها متعلقة بالمقاصد، والثانية متعلقة بالوسائل، والمقاصد أفضل من الوسائل، والمتعلق بالأفضل أفضل.

(القاعدة الحادية عشر)[1] التفضيل بكثرة التعلق كتفضيل علم الله على قدرته، وإرادته، وسمعه وبصره لكونه متعلقاً بجميع الواجبات، والممكنات، والمستحيلات، واختصاص الإرادة بالممكنات وجودها، أو عدمها، واختصاص القدرة بوجود الممكنات خاصة، واختصاص السمع ببعض الموجودات وهي الأصوات، والكلام النفسي، واختصاص البصر ببعض الموجوات الممكنات، والواجبات دون المستحيلات، والمعدومات الممكنات، وأما الكلام النفسي، فالخبر فيه مسبوق للعلم في التعلق، وكل معلوم لله تعالى، فهو مخبر عنه، ويختص الكلام بأنّ له تعلق الاقتضاء، والإباحة، وغيرها، فهو أكثر تعلقاً من العلم، فيكون له الشرف على العلم من هذا الوجه، وكتفضيل البصر على السمع لاختصاص السمع بالكلام، والبصر يعم جميع الموجودات كانت كلاماً أو غيره.

(القاعدة الثانية عشر) التفضيل بالمجاورة كتفضيل جلد المصحف على سائر الجلود، فلا يمسه محدث، ولا يجوز أنْ يلابس بقاذورة ولا بما يوجب الإهانة، وليس فيه شيء مكتوب، بل لمجاورته الورق المكتوب فيه القرآن الكريم.

. . . .

(القاعدة الثالثة عشرة) التفضيل بالحلول كتفضيل قبره ﷺ على جميع بقاع الأرض. حكى القاضي عياض رحمه الله في ذلك الإجماع في كتابه الشفاء. وقال البكري:

جزم الجميع بأن خير الأرض ما	قد حاط ذات المصطفى وحواها
ونعم لقد صدقوا بساكنها علت	كالنفس حين زكت زكي مأواها

وقد مرّ أنه لا يصح إنكار بعض فضلاء الشافعية انعقاد الإجماع على ذلك بناء على انحصار التفضيل في الثواب على العمل والعمل متعذر هنا.

(القاعدة الرابعة عشر) التفضيل اللفظي بسبب الإضافة في نحو قوله تعالى: ﴿أولئك حزب الله﴾ [المجادلة: ٥٨]، أضافهم إليه تعالى ليشرفهم بها كما أضاف العصاة إلى الشيطان في قوله تعالى: ﴿أولئك حزب الشيطان﴾ [المجادلة: ٥٨]، ليهينهم بها ويحقرهم. وقوله تعالى: ﴿وطهر بيتي للطائفين﴾ [الحج: ٢٢] الآية، أضاف البيت إليه تعالى ليشرفه بها، وقوله تعالى: ﴿وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان﴾ وقوله ﷺ حكاية عن الله تعالى: «كل عمل ابن آدم له إلاّ الصوم فإنه لي وأنا أجزي به». شرف الصوم بإضافته إليه نعم لا بدّ للتشريف أو التحقير بالإضافة من أسباب تقتضي ذلك، ألا ترى أنه لم يضف حزبه تعالى إليه إلاّ لطاعتهم، ولا حزب الشيطان إليه إلاّ لمعصيتهم، ولا البيت إليه تعالى إلاّ لكونه جعله محلاً لما قرن له من الطاعات في الصلاة والحج ولا العبد إليه تعالى إلاّ لأنه جعله صفوة رسله وخاتمهم، ولا الصوم له

---

(١) الصواب فيه وفيما بعده إلى التاسع عشر إثبات التاء في الجزأين.

(القاعدة الثالثة عشر) التفضيل بالحلول كتفضيل قبره ﷺ على جميع بقاع الأرض حكى القاضي عياض رحمه الله في ذلك الإجماع في كتاب الشفاء، ولما خفي هذا المعنى على بعض الفضلاء أنكر الإجماع في ذلك، وقال: التفضيل إنما هو بكثرة الثواب على الأعمال، والعمل على قبر رسول الله ﷺ محرم فيه عقاب شديد فضلاً عن أنْ يكون فيه أفضل المثوبات، فإذا تعذر الثواب هنالك على عمل العامل مع أنّ التفضيل إنما يكون باعتباره كيف يحكى الإجماع في أنّ تلك البقعة أفضل البقاع، أو ما علم أنّ أسباب التفضيل أعم من الثواب، وإنها منتهية إلى عشرين قاعدة أنا ذاكرها إنْ شاء الله تعالى، فالإجماع منعقد على التفضيل بهذا الوجه لا بكثرة الثواب على الأعمال، ويلزمه أن لا يكون جلد المصحف، بل ولا المصحف نفسه أفضل من غيره لتعذر العمل فيه، وهو خلاف المعلوم من الدين بالضرورة، بل هذا معنى ما حكاه القاضي عياض رحمه الله فتأمله.

(القاعدة الرابعة عشر) التفضيل بسبب الإضافة كقوله تعالى: ﴿أولئك حزب الله﴾ [المجادلة: ٥٨]، أضافهم إليه تعالى ليشرفهم بالإضافة إليه كما أضاف العصاة إلى الشيطان ليهبنهم بالإضافة إليه، ويحقرهم في قوله تعالى: ﴿أولئك حزب الشيطان﴾ [المجادلة: ٥٨]

....

تعالى إلاّ لأنه خصه بجزاء لم يطلعنا على قدره أو ما أشبه ذلك مما مرّ بسط الخلاف فيه فلا تغفل.

(القاعدة الخامسة عشرة) التفضيل بالأنساب والأسباب كتفضيل ذريته عليه الصلاة والسلام على جميع الذراري بسبب نسبهم المتصل برسول الله ﷺ، وكتفضيل نسائه ﷺ على جميع النساء كما قال تعالى: ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وذلك بالنسبة إليه ﷺ والاختصاص به، وإنْ كن في هذه النسبة متفاوتات، وذلك أنَّ نسبة من دخل بهن أقوى من نسبة من عقد، ولم يدخل بهن ونسبة من دخل ولم يطلقهن أقوى ممن دخل وطلقهن ونسبة من دخل وطلقهن أقوى ممن فارقهن قبل الدخول ونسبة من فارقهن قبله أو بعده على الخلاف أقوى ممن فارقهن قبله باتفاق كما لا يخفى، وفي الجمل عن المواهب جملة من عقد عليهن ﷺ ثلاث وعشرون امرأة مات عن عشر واحدة لم يدخل بها، وهي قبيلة بنت قيس وتسع دخل بهن جمعهن بعضهم في قوله:

توفي رسول الله عن تسع نسوة	إليهن تعزى المكرمات وتنسب
فعائشة ميمونة وصفية	وحفصة تتلوهن هند وزينب
جويرية مع رملة ثم سودة	ثلاث وست نظمهن مهذب

ومات في حياته باتفاق أربع اثنتان بعد الدخول، وهما خديجة وزينب أم المساكين واثنتان قبل الدخول، وهما شراف بنت خليفة أخت دحية الكلبي، وخولة بنت الهذيل، وفارق على خلف في كونه بطلاق أو موت مع الاتفاق على عدم الدخول اثنتين مليكة بنت كعب وسبا بنت أسماء وطلق سبعاً باتفاق بعد الدخول باتفاق اثنتين فاطمة بنت الضحاك، وعالية بنت ظبيان وقبله باتفاق ثلاثاً وهن عمرة بنت يزيد وأسماء بنت النعمان، والتي من غفار وعلى خلف في كونه بعده أو قبله اثنتين وهما أم شريك القرشية

ومنه قوله تعالى: ﴿وطهر بيتي للطائفين﴾ [البقرة: ٢] الآية، أضاف البيت إليه تعالى ليشرفه بالإضافة إليه ومنه قوله تعالى: ﴿وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان﴾ [الأنفال: ٨]، ومنه قوله ﷺ حكاية عن الله تعالى: «كل عمل ابن آدم له إلاّ الصوم فإنه لي وأنا أجزي به» شرف الصوم بإضافته إليه، واختلف في سبب هذا التشريف الموجب لهذه الإضافة، وقد تقدم بسطه ونقل المذاهب فيه، فهذا كله تفضيل بالإضافة اللفظية.

(القاعدة الخامسة عشر) التفضيل بالأنساب، والأسباب كتفضيل ذريته عليه الصلاة والسلام على جميع الذراري بسبب نسبهم المتصل برسول الله ﷺ وكتفضيل نسائه ﷺ على جميع النساء كما قال تعالى: ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وذلك بالنسبة إليه ﷺ والاختصاص به وإنْ كن في هذه النسبة متفاوتات.

(القاعدة السادسة عشر) التفضيل بالثمرة، والجدوى كتفضيل العالم على العابد لأنّ العالم يثمر صلاح الخلق، وهدايتهم إلى الحق بالتعليم، والإرشاد، والعبادة قاصرة على محلها، واجتمع يوماً عالمان عظيمان أحدهما يعلم المعقولات والهندسيات والآخر عالم بالسمعيات، والشرعيات، فقال الأول للثاني الهندسة أفضل من الفقه لأنها قطعية، والفقه مظنون والقطع أفضل من الظن، فقال له الآخر: صدقت من هذا الوجه هي أفضل غير أن

. . . .

والمستقيلة التي جهل حالها، وهي ليلى بنت الخطيم فجملة المتفق على دخوله بهن، ولم يطلقهن أحد عشر امرأة ست من قريش خديجة وعائشة وحفصة وأم حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب وأم سلمة بنت أبي أمية وسودة بنت زمعة وأربع عربيات زينت بنت جحش، وميمونة بنت الحارث الهلالية، وزينت بنت خزيمة الهلالية أم المساكين وجويرية بنت الحارث الخزاعية المصطلقية، وواحدة غير عربية، وهي صفية بنت حيي من بني النضير مات في حياته منهن ثنتان خديجة، وزينب أم المساكين وتوفي ﷺ عن الباقي والمتفق على من دخل وطلق بعده ثنتان فاطمة بنت الضحاك، وعالية بنت ظبيان، بتلخيص وتصرف وزيادة وأما تفضيل خديجة وعائشة على باقيهن والخلاف في أفضلهما فليس من هذه الجهة، بل أما من جهة الأحوال وكثرة الخصال الجميلة، فيستحسن قول شيخ الإسلام في شرح البخاري الذي اختاره الآن أنَّ الأفضلية محمولة على أحوال فعائشة أفضلهن من حيث العلم، وخديجة من حيث تقدمها وإعانتها له ﷺ، وأما من جهة كثرة الثواب، فيكون الأقرب الوقف كما هو قول الأشعري كما في عبدالسلام على الجوهرة قال: وفي كلام البرهان الحلبي أنَّ زينت بنت جحش تلي عائشة رضوان الله عليهما، ولم يقف أستاذنا على نص في باقيهن، ولا في مفاضلة بعض أبنائه الذكور على بعض، ولا في المفاضلة بينهم وبين البنات الشريفات سوى ما شرّف الله به الذكور على الإناث مطلقاً ولا بينهن سوى فاطمة، فإنها أفضل بناته الكريمات ولا بين باقي البنات سوى فاطمة مع الزوجات الطاهرات، وإنْ جرت علة فاطمة بالبضعية في الجميع فالوقف أسلم. قال الأمير، قال العلامة الملوي: أولاده ﷺ الذكور ثلاثة: عبدالله، ويلقب بالطيب وبالطاهر، فله لقبان زيادة على الاسم، والقاسم وإبراهيم. والإناث أربعة: زينب ورقية وأم كلثوم وفاطمة، وينبغي حفظهم ومعرفتهم لأنَّ النبي ﷺ سيدنا ويقبح على الإنسان أنْ لا يعرف أولاد سيده، وكلهم من خديجة

الفقه أفضل منها لأنه يثمر سعادة الآخرة، ونعيم الجنان، ورضوان الرحمن، والهندسة، لا تفيد ذلك، فوافقه الآخر على ذلك وكانا متناصفين رحمهما الله تعالى، ومن ثمرات العلم موضوعاته أي تآليفه، فينتفع الأبناء بعد الآباء، والأخلاف بعد الأسلاف، والعبادة تنقطع من حينها، وثمرة العلم، وهدايته تبقى إلى يوم الدين وجاء من هذا الوجه الرسالة أفضل من النبوة، فإن الرسالة مثمرة الهداية للأمة المرسل إليها، والنبوة قاصرة على النبي، فنسبتها إلى النبوة كنسبة العالم للعابد، وكان الشيخ عز الدين بن عبدالسلام رحمه الله يلاحظ في النبوة جهة أخرى يفضلها بها على الرسالة، فكان يقول النبوة عبارة عن خطاب الله تعالى نبيه بإنشاء حكم يتعلق به كقوله تعالى لنبيه محمد ﷺ: ﴿إقرأ باسم ربك﴾ [القلم: ٩٦] فهذا وجوب متعلق برسول الله ﷺ، والرسالة خطاب يتعلق بالأمة، والرسول ﷺ أفضل من الأمة، والخطاب متعلق به، فيكون أفضل من جهة شرف المتعلق، فإن النبوة هو متعلقها، والرسالة متعلقها الأمة، وإنما حظه منها التبليغ، فهذان وجهان متعارضان كما يقال في علم الله تعالى أنه أفضل من الحياة لأجل التعلق الذي له، والحياة لا متعلق لها، ويلاحظ في الحياة جهة أخرى هي بها أفضل لأنها شرط للعلم، والعلم متوقف عليها، وهي ليست متوقفة على العلم في ذاتها، والعلم ليس شرطاً فيها، فهي

....

إلا إبراهيم فمن مارية القبطية أهداها له المقوقس من مصر، وقد جمعت أولاده ﷺ في قولي ليسهل حفظهم:

أولاد طه سبعة أطهار	ذكورهم ثلاثة أبرار
القاسم إبراهيم عبدالله ذا	بالطيب الطاهر تلقيباً خذا
وأربع أناثهم فاطمة	فأم كلثوم كذا رقية
فزينب وأمهم خديجة	لكن لإبراهيم مارية

وفي الجمل عن المواهب وخطب ﷺ ثمان نسوة ولم يعقد عليهن باتفاق وسراريه التي دخل عليهن بالملك أربع مارية القبطية وريحانة بنت شمعون من بني قريظة، وقيل من بني النضير. والثالثة وهبتها له زينب بنت جحش واسمها نفيسة والرابعة أصابها في بعض السبي، ولم يعرف اسمها.

(القاعدة السادسة عشرة) التفضيل بالثمرة والجدوى كتفضيل العالم على العابد لأنّ العلم يثمر صلاح الخلق وهدايتهم إلى الحق بالتعليم، والإرشاد والعبادة قاصرة على محلها ولأنّ ثمرات العلم من موضوعاته أي تآليفه وهدايته متعلميه تبقى إلى يوم الدين فينتفع بها الأبناء بعد الآباء والأخلاف بعد الأسلاف، والعبادة تنقطع من حينها وكتفضيل الرسالة على النبوة لأنّ الرسالة تثمر الهداية للأمة المرسل إليها والنبوة قاصرة على النبي فنسبتُها إلى النبوة كنسبة العالم للعابد، وليس للنبوة جهة أخرى تفضلها بها على الرسالة، وتكون معارضة لجهة تفضيل الرسالة عليها حتى يحتاج أنْ يقال لا مانع من أنْ يكون للحقيقة الواحدة شرف من وجه دون وجه وأما ملاحظة العز بن عبدالسلام في النبوة جهة أخرى، وهي أنها عبارة عن خطاب الله تعالى نبيه بإنشاء حكم يتعلق به كقوله تعالى لنبيه محمداً ﷺ: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ فهذا وجوب

أفضل من هذا الوجه، ولا مانع من أنْ يكون للحقيقة الواحدة شرف من وجه دون وجه.

(القاعدة السابعة عشر) التفضيل بأكثرية الثمرة بأنْ تكون الحقيقتان كل واحدة منهما لها ثمرة، وهي مثمرة غير أنّ إحدى الحقيقتين ثمرتها أعظم، وجدواها أكثر، فتكون أفضل، وله أمثلة أحدها الفقه، والهندسة كلاهما مثمر أحكاماً شرعية لأنّ الهندسة يستعان بها في الحساب، والمساحات، والحساب يدخل في المواريث، وغيرها، والمساحات تدخل في الإجارات، ونحوها.

ومن نوادر المسائل الفقهية التي يدخل فيها الحساب المسألة المحكية عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وذلك أنّ رجلين كان مع أحدهما خمسة أرغفة، ومع الآخر ثلاثة، فجلسا يأكلان، فجلس معهما ثالث يأكل معهما، ثم بعد الفراغ من الأكل دفع لهما الذي أكل معهما ثمانية دراهم، وقال اقسما هذه الدراهم على قدر ما أكلته لكما، فقال صاحب الثلاثة إنه أكل نصف أكله من أرغفتي، ونصف أكله من أرغفتك، فاعطني النصف أربعة دراهم، فقال له الآخر لا أعطيك إلاّ ثلاثة دارهم لأنّ لي خمسة دراهم، ولك ثلاثة أرغفة تأخذ ثلاثة دراهم، فحلف صاحب الثلاثة لا يأخذ إلاّ ما حكم به الشرع، فترافعا إلى علي رضي الله عنه، فحكم لصاحب الثلاثة بدرهم واحد ولصاحب الخمسة بسبعة دراهم، فشكا

متعلق برسول الله ﷺ، والرسالة عبارة عن خطاب الله تعالى المتعلق بالأمة وإنما حظ الرسول منها التبليغ، فتكون أفضل بجهة شرف المتعلق من الرسالة، فإنما تصح لو لم يكن الرسول نبياً، وأما وكل رسول نبي فلا يصح ملاحظة ذلك إذ لا اختصاص للنبي على الرسول بمزية يقع بها التفضيل، قاله ابن الشاط نعم وقع التعارض بين جهتين من جهات التفضيل في صفتي علمه تعالى وحياته، وفي علمي الفقه والهندسة أما في العلمين فقد حكى الأصل أنه اجتمع يوماً عالمان عظيمان أحدهما يعلم المعقولات والهندسيات والآخر عالم بالسمعيات والشرعيات، فقال الأول للثاني: الهندسة أفضل من الفقه لأنها قطعية والفقه مظنون والقطع أفضل من الظن، فقال له الآخر: صدقت من هذا الوجه هي أفضل منها لأنّه يثمر سعادة الآخرة، ونعيم الجنان ورضوان الرحمن والهندسة لا تفيد ذلك، فوافقه الآخر على ذلك وكانا متناصفين رحمهما الله تعالى، وأما في الوصفين فقال الأصل علمه تعالى أفضل من الحياة من جهة التعلق الذي له والحياة لا تعلق لها وحياته تعالى أفضل من العلم من جهة أنها شرط فيه وهو متوقف عليها، وهي في ذاتها ليست متوقفة عليه لأنه ليس شرطاً فيها ولا مانع من أنْ يكون للحقيقة الواحدة شرف من وجه دون وجه.

(القاعدة السابعة عشرة) التفضيل بأكثرية الثمرة بأنْ تكون لكل واحدة من الحقيقتين ثمرة إلاّ أنّ ثمرة إحداهما أعظم وجدواها أكثر فتكون، وله أمثلة:

(أحدها) الفقه والهندسة كلاهما مثمر أحكاماً شرعية. أما الفقه فظاهر، وأما الهندسة فلأنها يستعان بها في الحساب والمساحات والحساب يدخل في المواريث وغيرها، والمساحات تدخل في الإجارات ونحوها، ومن نوادر المسائل الفقهية التي يحتاج إليها الفقيه المفتي والقاضي الملزم، وهي لا تعلم إلاّ بدقيق

من ذلك صاحب الثلاثة، فقال له علي رضي الله عنه: الأرغفة ثمانية وأنتم ثلاثة أكل كل واحد منكم ثلاثة أرغفة إلا ثلثاً بقي لك ثلث من أرغفتك أكله صاحب الدراهم وأكل صاحبك من أرغفته ثلاثة إلا ثلثاً وهي خمسة يبقى له رغيفان، وثلث، وذلك سبعة أثلاث أكلها صاحب الدراهم، فأكل لك ثلثا وله سبعة أثلاث، فيكون لك درهم، وله سبعة دراهم فهذه مسألة فقهية يحتاج إليها الفقيه المفتي، والقاضي الملزم وهي لا تعلم إلا بدقيق الحساب كما ترى ومن مسائل المساحة الغريبة المتعلقة بالفقه رجل استأجر رجلاً يحفر له بئراً عشرة في عشرة طولاً وعرضاً، وعمقاً جميع ذلك عشرة من كل وجه فحفر له بئراً خمسة في خمسة فاختلف فيما يستحقه من الأجرة، فقال ضعفاء الفقهاء يستحق النصف لأنه عمل النصف، وقال المحققون يستحق الثمن لأنه عمل الثمن، وبيانه أنه استأجره على عشرة في عشرة، وذلك ألف ذراع بسبب أنّ الذراع الأول من العشرة لو عمل، وبسط على الأرض، ومسح كان حصيراً طوله عشرة، وعرضه عشرة، ومساحة عشرة في عشرة بمائة، فالذراع الأول تحصل مساحته مائة، وهي عشرة أذرع في عشرة، ومائة في عشرة بألف، وعم خمسة في خمسة، فالذراع الأول لو بسط على الأرض تراباً على وجهه لكان خمسة في خمسة، وخمسة في خمسة بخمسة، وعشرين، فالذراع مساحته خمسة، وعشرون،

. . . .

الحساب المسألة المحكية عن علي بن أبي طالب كرّم الله تعالى وجهه، وهي أنّ رجلين كان مع أحدهما خمسة أرغفة ومع الآخر ثلاثة فجلسا يأكلان فجلس معهما ثالث يأكل معهما، ثم بعد الفراغ من الأكل دفع الثالث لهما ثمانية دراهم، وقال أقسما هذه الدراهم على قدر ما أكلته لكما فقال صاحب الثلاثة: إنه أكل نصف أكله من أرغفتي، ونصف أكله من أرغفتك فأعطني النصف أربعة دراهم فقال له الآخر: لا أعطيك إلاّ ثلاثة دراهم لأنّ لي خمسة أرغفة فآخذ خمسة دراهم ولك ثلاثة أرغفة تأخذ ثلاثة دراهم، فحلف صاحب الثلاثة لا يأخذ إلاّ ما حكم به الشرع فترافعا إلى علي رضي الله تعالى عنه، فحكم لصاحب الثلاثة بدرهم واحد، ولصاحب الخمسة بسبعة دراهم فشكا من ذلك صاحب الثلاثة فقال له علي رضي الله عنه: الأرغفة ثمانية وأنتم ثلاثة أكل كل واحد منكم ثلاثة إلاّ ثلثاً فبقي من أرغفتك بعد أكلك ثلث رغيف أكله صاحب الدراهم وبقي بعد أكل صاحب الخمسة رغيفان، وثلث ذلك سبعة أثلاث أكلها صاحب الدراهم، فيكون لك درهم واحد في مقابلة الثلث الذي أكله لك، ولصاحب الخمسة سبعة دراهم في مقابلة سبعة الأثلاث التي أكلها له، ومن غرائب المسائل المساحية المتعلقة بالفقه، ويحتاج إليها الفقيه المفتي، والقاضي الملزم مسألة رجل استأجر رجلاً يحفر له بئراً عشرة أذرع طولاً في عشرة عرضاً في عشرة عمقاً بأجرة معينة، فحفر له بئراً خمسة في خمسة في خمسة، فاختلف فيما يستحقه من الأجرة فقال ضعفاء الفقهاء: يستحق النصف لأنه عمل النصف، وقال المحققون يستحق الثمن لأنه عمل الثمن، وذلك أنه استأجره على ألف ذراع بسبب أنّ الذراع الأول من العشرة لو عمل وبسط على الأرض، ومسح كان حصيراً طوله عشرة وعرضه عشرة ومساحته عشرة في عشرة بمائة، فالذراع الأول تحصل مساحته مائة، وهي عشرة أذرع في عشرة ومائة في عشرة بألف، ولم يعمل إلاّ مائة وخمسة وعشرين بسبب أنّ

وهي خمسة أذرع، وخمسة، وعشرون في خمسة بمائة، وخمسة، وعشرين، ونسبة مائة وخمسة وعشرين إلى الألف نسبة الثمن، فيستحق الثمن من الأجرة لأنه إنما عمل ثمن ما استؤجر عليه.

وهذا الدقائق من هذه المسائل إنما تحصل من الهندسة فإن علم الهندسة يشمل الحساب، والمساحة وغيرهما، وهذه المسائل، وأنْ كانت كثيرة غير أنها بالنسبة إلى مسائل الفقه قليلة، فثمرة الفقه أعظم من ثمرة الهندسة، فيكون أفضل منها.

(وثانيها) علم النحو، وعلم المنطق كلاهما له ثمرة جليلة غير أنّ ثمرة النحو أعظم بسبب أنه يستعان به على كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله ﷺ وكلام العرب في نطق اللسان، وكتابة اليد، فإنَّ اللحن يقع في الكتابة، وفي اللفظ، ويستعان به في الفقه، وفي أصول الفقه، وغير ذلك مما علم في مواضعه وأما المنطق إنما يحتاج إليه في ضبط المعاني المتعلقة بالبراهين، والحدود خاصة، وقد يكفي فيها الطبع السليم، والعقل المستقيم، ولا يهتدي العقل بمجرده لتقويم اللسان، وسلامته من اللحن، فإنها أمور سمعية، ولا مجال للعقل فيها على سبيل الاستقلال، فلا بدَّ من النحو بالضرورة فيها، والمنطق يستغنى عنه بصفاء العقل، فصارت الحاجة للنحو أعظم، وثمرته أكثر، فيكون أفضل.

. . . .

الذراع الأول من الخمسة مساحته خمسة وعشرون، وهي خمسة أذرع وخمسة وعشرون في خمسة بمائة وخمسة وعشرين ونسبة مائة وخمسة وعشرين إلى الألف نسبة الثمن، فيستحق الثمن من الأجرة لأنه إنما عمل ثمن ما استؤجر عليه وأمثال هذه الدقائق من المسائل التي لا تحصل إلاّ من الهندسة، فإنَّ علم الهندسة يشمل الحساب والمساحة وغيرهما وإنْ كانت كثيرة غير أنّها بالنسبة إلى مسائل الفقه قليلة فثمرة الفقه أعظم من ثمرة الهندسة، فيكون أفضل منها.

(وثانيها) علم النحو وعلم المنطق كلاهما له ثمرة جليلة غير أنَّ ثمرة النحو أعظم بسبب أنه يستعان به على كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ وكلام العرب في نطق اللسان وكتابة اليد، فإنَّ اللحن كما يقع في اللفظ يقع في الكتابة، ويستعان به في الفقه وغير ذلك مما علم في مواضعه، ولا يحتاج إلى المنطق إلاّ في ضبط المعاني المتعلقة بالبراهين والحدود خاصة، وأيضاً العقل بمجرده لا يهتدي لتقويم اللسان وسلامته من اللحن لأنها أمور سمعية، ولا مجال للعقل فيها على سبيل الاستقلال، فلا بدَّ من النحو بالضرورة فيها، والمنطق يكفي في معرفة قواعده الطبع السليم والعقل المستقيم، فيستغني عنه بصفاء العقل فصارت الحاجة للنحو أعظم وثمرته أكثر، فيكون أفضل.

(وثالثها) علم النحو مع علم أصول الفقه كلاهما مثمر غير أنَّ أصول الفقه من حيث أنَّ الشريعة من أولها إلى آخرها مبنية عليه، فلا تؤخذ أحكامها إلاّ منه، فهي ثمرته والنحو إنما أثره في تصحيح الألفاظ، وبعض المعاني والألفاظ إنما هي وسائل والأحكام الشرعية مقاصد بالنسبة إلى الألفاظ والمقاصد أفضل من الوسائل.

(القاعدة الثامنة عشرة) التفضيل بالتأثير وله أمثلة.

(ثالثها) علم النحو مع علم أصول الفقه كلاهما مثمر غير أنّ أصول الفقه يثمر الأحكام الشرعية، فإنها منه تؤخذ، فالشريعة من أولها إلى آخرها مبنية على أصول الفقه، والنحو إنما أثره في تصحيح الألفاظ، وبعض المعاني والألفاظ إنما هي وسائل، والأحكام الشرعية مقاصد بالنسبة إلى الألفاظ، والمقاصد أفضل من الوسائل.

(القاعدة الثامنة عشر) التفضيل بالتأثير وله أمثلة:

(أحدها) تفضيل قدرة الله تعالى على العلم والكلام، فإنها مؤثرة في تحصيل وجود الممكنات، والعلم، والخبر تابعان ليسا بمؤثرين، وكذلك السمع، والبصر من قبيل العلم، وما له التأثير أفضل مما لا تأثير له.

(وثانيها) تفضيل الإرادة على الحياة فإنها مؤثرة للتخصيص في الممكنات بزمانها، وصفاتها الجائزة عليها، والحياة لا تؤثر إيجاداً، ولا تخصيصاً وليس في صفات الله السبعة مؤثراً إلاّ القدرة، والإرادة فقط.

(وثالثها) تفضيل صاحب الشرع الحياء على ضده، وهو القحة، فقال الحياء خير كله الحياء لا يأتي إلاّ بخير الحياء من الإيمان بسبب أنّ الحياء يؤثر الحث على الخيرات، والزجر عن المنكرات، والقحة لا ينزجر صاحبها عن مكروه، ولا تحثه على معروف

....

(أحدها) تفضيل قدرة الله تعالى من حيث أنها مؤثرة في تحصيل وجود الممكنات وإرادته تعالى من حيث أنها مؤثرة للتخصيص في الممكنات بزمانها وصفاتها الجائزة عليها على سائر صفات المعاني السبعة إذ لا تأثير في غيرهما منها.

(وثانيها) تفضيل صاحب الشرع الحياء على ضده، وهو القحة فقال الحياء خير كله، الحياء لا يأتي إلاّ بخير، الحياء من الإيمان بسبب أنّ الحياء يؤثر الحث على الخيرات والزجر عن المنكرات والقحة لا ينزجر صاحبها عن مكروه ولا تحثه على معروف.

(وثالثها) تفضيل صاحب الشرع الشجاعة على الجبن بسبب أنّ الشجاعة تحث على رده الأعداء ونصرة الجار ودفع العار والجبن لا يأتي معه شيء من ذلك.

(ورابعها) تفضيل صاحب الشرع السخاء على البخل كما ورد الكريم حبيب الله لأنّ السخاء يؤثر الحنانة والشفقة على المساكين، فهو من القلوب بخلاف البخل فأنه من طباع اللئام كذا قال الأصل وقال ابن الشاط، وفيما قاله في هذه القاعدة نظر، قلت ولعل وجهها أنه في المثال الأول نسب التأثير للقدرة والإرادة وهو لا ينسب حقيقة إلاّ للذات وقولهم القدرة فعالة مجاز لا كفر، ما لم يرد الانفكاك والاستقلال كما في حاشية الأمير علي عبدالسلام على الجوهرة قال: وقد أشار الشارح لذلك كغيره بقوله بها في تعريف القدرة عرفاً بأنها صفة أزلية يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة، لكن لا يجوز أنْ يطلق لفظ واسطة أو يمثل بالآلة ولله المثل الأعلى وتعالى عما يقول الظالمون وسبحان ربك رب العزة عما يصفون، ويقتصر للقاصرين على قولنا الله على كل شيء قدير، وما وراء ذلك من فروض الكفاية والإ جاء قول الشاعر:

ولذلك فضل صاحب الشريعة الشجاعة على الجبن بسبب أنّ الشجاعة تحث على درء الأعداء، ونصر الجار، ودفع العار، والجبن لا يأتي معه شيء من ذلك، وكذلك فضل صاحب الشريعة السخاء على البخل لكونه من مكارم الأخلاق، وخلب القلوب كما ورد الكريم حبيب الله لأنّ السخاء يؤثر الحنانة، والشفقة على المساكين، والبخل ليس فيه شيء من ذلك لأنه من طباع اللئام.

(القاعدة التاسعة عشر) التفضيل بجودة البنية، والتركيب، وله أمثلة:

(أحدها) تفضيل الملائكة الكرام صلوات الله عليهم على الجان بسبب جودة ابنيتهم، وحسن تركيبهم، فإنهم خلقوا من نور ويسير جبريل عليه السلام من العرش إلى الفرش سبعة آلاف سنة في لحظة واحدة، ويحمل مدائن لوط الخمسة من تحت الأرض على جناحه لا يضطرب منها شيء، بل يقتلعها من تحتها على هذا الوجه، ويصعد بها إلى الجو، ثم يقلبها، وهذا عظيم، والملك الواحد من الملائكة يقهر الجمع العظيم من الجان، ولذلك سأل سليمان عليه السلام ربه تعالى أنْ يولي على الجان الملائكة، ففعل له ذلك فهم الزاجرون لهم اليوم عند العزائم، وغيرها التي يتعاطاها أهل هذا العلم، فيقسمون على الملائكة بتلك الأسماء التي تعظمها الملائكة، فتفعل في الجان ما يريده المقسم عليها بتلك

. . . .

وكان مضلي من هديت برشده

قال: وفي اليواقيت عن ابن عربي في شرح ترجمان الأشواق أنّ تعلق القدرة بالمقدور من سر القدر وسر القدر لا يطلع عليه إلاّ أفراد لأنّ الله تعالى قد طوى علمه عن سائر الخلق ما عدا سيدنا محمداً رسول الله ﷺ ومن ورثه فيه كأبي بكر الصديق رضي الله عنه فقد ورد أنه ﷺ سأله يوماً أتدري يوم لا يوم فقال أبو بكر رضي الله تعالى عنه نعم ذلك يوم المقادير أو كما قال. قال ابن عربي، وقد أطلعنا الله تعالى عليه بحكم الوراثة المحمدية، ولكن لا يسعنا الإفصاح عنه لغلبة منازعة المحجوبين فيه قال تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلاّ بما شاء﴾، بتصرف. وفي بقية الأمثلة نسب التأثير للأسباب، وهو إنما يصح على مذهب الحكماء القائلين بالإيجاب، والتعليل والمذهب الحق أنّ لا تأثير إلاّ لله تعالى، وأنّ الربط بين النسب كالنظر الصحيح ومسببه كالنتيجة أما بطريق اللزوم العقلي كالتلازم بين الجوهر والعرض فوجود أحدهما بدون الآخر مستحيل عقلي لا تتعلق به القدرة، بل أنْ يوجدا معاً أو يعدما معاً، وقيل عادي يقبل التخلف كالإحراق عند مس النار فقد تخلف في نحو إبراهيم، وقالت المعتزلة بالتولد على أصلهم في الضرب الناشىء عنه القطع والتولد أنْ يوجب الفعل لفاعله شيئاً آخر كما في حاشية العلامة الأمير على عبدالسلام فتأمل والله أعلم.

(القاعدة التاسعة عشرة) التفضيل بجودة البنية والتركيب، وله أمثلة:

(أحدها) تفضيل الملائكة الكرام صلوات الله عليهم على الجان بسبب ما جعله الله تعالى فيهم من جودة البنية، وحسن التركيب، فإنهم خلقوا من نور وجعل الله فيهم سرعة السير ووفور القوة بحيث أنّ جبريل عليه السلام يسير من العرش إلى الفرش سبعة آلاف سنة في لحظة واحدة، ويحمل مدائن لوط الخمسة من

الأسماء المعظمة، وكانوا قبل زمن سليمان عليه السلام يخالطون الناس في الأسواق، ويعبثون بهم عبثاً شديداً، فلما رتب سليمان هذا الترتيب، وسأله من ربه انحازوا إلى الفلوات، والخراب من الأرض فقلت أذيتهم والملائكة تراقبهم في ذلك، فمن عبث منهم وعثا ردوه، أو قتلوه كما يفعل ولاة بني آدم مع سفهائهم، وما سبب اقتدار الملائكة على الجان إلا فضل أبنيتهم، ووفور قوتهم، فهم مفضلون على الجان من هذا الوجه مضافاً لبقية الوجوه، وهذه النكتة ينتفع بها كثيراً في النصوص الدالة على تفضيل الملائكة على البشر، فإن الصحيح أنّ البشر أفضل على تفصيل يذكر في موضعه فإذا قصد الجواب عن تلك النصوص حمل ذلك التفضيل، والثناء على الأبنية، وجودة التركيب إذا كان النص يحتمل ذلك، فيندفع أكثر الأسئلة، والنقوض عن المستدل على أفضلية الأنبياء صلوات الله، وسلامه عليهم، ولا نزاع أنّ الملائكة أفضل في أبنيتهم، وأنّ أبنية بني آدم خسيسة بالنسبة إلى أبنية الملائكة، فتحمل آية التفضيل على ذلك.

(ثانيها) تفضيل الجان على بني آدم في الأبنية، وجودة التركيب من جهة أنهم يعيشون الآلاف من السنين، فلا يعرض لهم الموت، وكذلك لا تعرض لهم الأمراض، والأسقام

. . . .

تحت الأرض على جناحه لا يضطرب منها شيء، بل يقلعها من تحتها على هذا الوجه ويصعد بها إلى الجو ثم يقلبها، وبحيث أنّ الملك الواحد من الملائكة يقهر الجمع العظيم من الجان، ولذلك سأل سليمان عليه السلام ربه تعالى أن يولي على الجان الملائكة ففعل له ذلك، فهم الزاجرون لهم اليوم عند العزائم، وغيرها التي يتعاطاها أهل العلم، فيقسمون على الملائكة بتلك الأسماء التي تعظمها الملائكة، فتفعل في الجان ما يريده الله تعالى عند ذلك الأقسام بتلك الأسماء المعظمة، وكانوا قبل زمن سليمان عليه السلام يخالطون الناس في الأسواق، ويعبثون بهم عبثاً شديداً فلما رتب سليمان هذا الترتيب وسأله من ربه انحازوا إلى الفلوات والخراب من الأرض، فقلت أذيتهم والملائكة تراقبهم في ذلك فمن عبث منهم وعثا ردوه، أو قتلوه كما يفعل ولاة بني آدم مع سفهائهم. وتفضيلهم على الجان من هذا الوجه يضاف لبقية الوجوه، وعلى هذه النكتة من التفضيل تحمل النصوص الدالة على تفضيل الملائكة على البشر إذا احتمل النص ذلك. إذ لا نزاع في أنّ أبنية بني آدم خسيسة بالنسبة إلى أبنية الملائكة، فلا تعارض ما هو الصحيح من أنّ البشر أفضل على تفصيل يذكر في موضعه لأمور.

(أحدها) أنّ الملائكة عقل محض والبهائم شهوة محضة، والإنسان مركب منهما فكما أنّ غلبة الشهوة تنزل الإنسان عن البهائم بعذرها بالعدم كما قال تعالى: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾، كذلك غلبة العقل ترفعه عن الملائكة إذ وجود الشهوات مع قمعها أتم من باب «أفضل العبادة أحمزها» بحاء مهملة فزاي أي أشقها.

(الأمر الثاني) أنّ الملائكة مع قدرتهم على التشكل بأشكال مختلفة للطافة أجسامهم النورانية لا يتشكلون في صور بعضهم، فلا يتشكل جبريل بصورة ميكائيل ولا العكس بخلاف أولياء البشر، فيمكنهم ذلك كما في اليواقيت عن ابن العربي.

التي تعرض لبني آدم بسبب أنّ أجسادهم ليست مشتملة على الرطوبات، وأجرام الأغذية، فلا يحصل العفن، ولا آفات الرطوبات التي تعرض لبني آدم، فلذلك كثر بقاؤهم، وطال وأسرع لبني آدم الموت، ومما ورد في ذلك قول الشاعر في الجان لما ورد عليه بالليل، وهو يقد النار.

أتوا ناري فقلت منون أنتم ... فقالوا الجن قلت: عموا ظلاماً
فقلت إلى الطعام فقال منهم ... زعيم يحسد الإنس الطعاما
لقد فضلتهم بالأكل عنا ... ولكن ذاك يعقبكم سقاما

فصرحوا في شعرهم بما تقدم، وقال جماعة من العلماء الغزالي رحمه الله في الأحياء، وغيره: أنهم يتغذون من الأعيان بروائحها، ولذلك جاء في الحديث أنهم قالوا لرسول الله ﷺ مر أمتك لا يستجمروا بروث، ولا عظم فإنها طعامنا، وطعام دوابنا مع إنا نجد العظم يمر عليه الدهر الطويل لا يتغير منه شيء، فدل ذلك على إنهم يتغذون بالرائحة، ورأيت في بعض الكتب عن وهب بن منبه إنهم طوائف منهم من يتغذى بالرائحة، ومنهم من يتغذى بجرم الغذاء، ومنهم طائر لا يأوى في الأرض، ومنهم من يأوى في الأرض يرحلون، وينزلون في البراري كالأعراب وأنّ أحوالهم مختلفة في ذلك، وعلى الجملة، فتراكيبهم

. . . .

(الأمر الثالث) أنّ في اليواقيت عن الشيخ الأكبر أنّ مقام لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل الحديث، من خصوصيات البشر، وأما الملائكة فكل طاعاتهم محتمة عليهم، فلا يفرغون من توظيف حتى يمكنهم التطوع. نعم قال السعد لا قاطع في هذه المقامات كذا يؤخذ من الأمير علي عبدالسلام على الجوهرة، وثانيها تفضيل الجان على بني آدم في الأبنية وجودة التركيب من جهة تقديره تعالى أنهم يعيشون الآلاف من السنين، فلا يعرض لهم الموت وكذلك لا تعرض لهم الأمراض والأسقام التي تعرض لبني آدم بسبب أنّ أجسادهم لم يجعلها تعالى مشتملة على الرطوبات، وأجرام الأغذية كما جعل أجساد بني آدم مشتملة على ذلك فصار يعرض لها العفن، وآفات الرطوبات دون أجساد الجن، فلذلك كثر بقاؤهم وطال وأسرع لبني آدم الموت على حسب تقدير العزيز العليم، ومما ورد قول الشاعر في الجان لما ورد عليه وهو يقد النار:

أتوا ناري فقلت منون أنتم ... فقالوا الجن قلت عموا ظلاماً
فقلت إلى الطعام فقال منهم ... زعيم يحسد الأنس الطعاما
لقد فضلتم بالأكل عنا ... ولكن ذاك يعقبكم سقاماً

فصرحوا في شعرهم بما تقدم، وقال جماعة من العلماء منهم الغزالي رحمه الله تعالى في الأحياء: أنهم يتغذون من الأعيان بروائحها ولذلك جاء في الحديث أنهم قالوا لرسول الله ﷺ: مر أمتك لا يستجمروا بروث، ولا عظم، فإنها طعامنا وطعام دوابنا مع أنا نجد العظم يمر عليه الدهر الطويل لا يتغير منه شيء فدل ذلك على أنهم يتغذون بالرائحة قال الأصل، ورأيت في بعض الكتب عن وهب بن منبه أنهم طوائف منهم من يتغذى بالرائحة، ومنهم من يتغذى بجرم الغذاء، ومنهم طائر لا يأوي في الأرض، ومنهم من يأوي في الأرض يرحلون وينزلون في البراري كالأعراب، وأنّ أحوالهم مختلفة في ذلك وعلى الجملة

أعظم، وسيرهم في الأرض أيسر، فيسيرون المسافة الطويلة في الزمن القصير، ولذلك تؤخذ عنهم أخبار الوقائع، والحوادث في البلاد البعيدة عنا بسبب سرعة حركتهم، وتنقلهم على وجه الأرض، واتخذهم سليمان عليه السلام لأعمال تعجز عنها البشر بسبب فرط قوتهم قال الله تعالى: ﴿يعملون له ما يشاء من محاريب، وتماثيل، وجفان كالجوابي﴾ [سبأ: ٣٤]، ولهم قوة التنقل على التصور في كل حيوان أرادوا، فتقبل بنيتهم للتنقل إلى الحيات، والكلاب والبهائم، وصور بني آدم، وهذا لا يتأتى إلاّ مع جودة البنية، ولطافة التركيب، وبنيتنا نحن لا تقبل شيئًا من هذا لأنا خلقنا من تراب شأنه الثبوت، والرصافة، والدوام على حالة واحدة، وخلقوا من نار شأنها التحرك، وسرعة الانتقال، واللطافة، وهذا المعنى هو الذي غر إبليس، فأوجب له الكبر على آدم صلوات الله عليه، وترك أنّ الله يفضل من يشاء على من يشاء، ويحكم ما يريد، فجاء بالاعتراض في غير موضعة، فهلك.

(وثالثها) تفضيل الذهب على الفضة بجودة البنية، فإن بنية الذهب ملتزة متداخلة، وبنية الفضة متفشفشة رخوة، وسبب ذلك من حيث العادة ما ذكره المتحدثون عن المعادن إنّ طبخ الذهب طال تحت الأرض بحر الشمس أربعة آلاف سنة، والفضة لم يحصل لها ذلك، فكان بنية الذهب أفضل من بنية الفضة.

....

فتراكيبهم أعظم وسيرهم في الأرض أيسر فيسيرون المسافة الطويلة في الزمن القصير، ولذلك تؤخذ عنهم أخبار الوقائع والحوادث في البلاد البعيدة عنا بسبب سرعة حركتهم، وتنقلهم على وجه الأرض واتخذهم سليمان عليه السلام لأعمال تعجز عنها البشر بسبب فرط قوتهم قال الله تعالى: ﴿يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابي﴾ ولهم قوة التنقل على التصور في كل حيوان أرادوا، فتقبل بنيتهم التنقل إلى الحيات والكلاب والبهائم وصور بني آدم، وهذا لا يتأتى إلاّ مع جودة البنية ولطافة التركيب وبنيتنا نحن لا تقبل شيئاً من هذا لأنا خلقنا من تراب شأنه الثبوت والرصافة والدوام على حالة واحدة، وخلقوا من نار شأنها التحرك وسرعة الانتقال واللطافة، وهذا المعنى هو الذي غر إبليس، فأوجب له الكبر على آدم صلوات الله عليه، وترك أنّ الله يفضل من يشاء على من يشاء، ويحكم ما يريد فجاء بالاعتراض في غير موضعه فهلك. وفي كتاب مسامرة الأخيار للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي قدس سره خبر الحية الطائفة بالبيت عن أبي الطفيل قال: كانت امرأة من الجن في الجاهلية تسكن ذا طوى وكان لها ابن ولم يكن لها ولد غيره، وكانت تحبة حباً شديداً وكان شريفاً في قومه، فتزوج وأتى زوجته، فلما كان يوم سابعه قال لأمه: يا أمي أني أحب أن أطوف بالكعبة سبعاً نهاراً، قالت له أمه: أي بني أني أخاف عليك سفهاء قريش، فقال: أرجو السلامة، فأذنت له فولى في صورة جان فلما أدبر جعلت تعوذه وتقول:

أعيذه بالكعبة المستوره ودعوات ابن أبي محذوره
وما تلا محمد من سوره أني إلى حياته فقيره
وأني بعيشه مسروره

(القاعدة العشرون) التفضيل باختيار الرب تعالى لمن يشاء عى من يشاء، ولما يشاء على ما يشاء، فيفضل أحد المتساويين من كل وجه على الآخر كتفضيل شاة الزكاة على شاة التطوع وتفضيل فاتحة الكتاب داخل صلاة الفرض على الفاتحة خارج الصلاة، فإنَّ الواجب أفضل مما ليس بواجب، وكذلك تفضيل حج الفرض على تطوعه، والإذكار في الصلاة على مثلها خارج الصلاة إذا تقررت هذه القواعد في أسباب التفضيل، فاعلم أنَّ هذه الأسباب الموجبة للتفضيل قد تتعارض فيكون الأفضل من حاز أكثرها، وأفضلها، والتفضيل إنما يقع بين المجموعات، وقد يختص المفضول ببضع الصفات الفاضلة، .ولا يقدح ذلك في التفضيل عليه لقوله ﷺ: «أقضاكم علي وأفرضكم زيد، وأقرأكم أُبي، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل» رضي الله عنهم مع أنَّ أبا بكر رضي الله عنه أفضل الجميع وكاختصاص سليمان عليه السلام بالملك العظيم، ونوح عليه السلام بالذار المئين من السنين، وآدم ﷺ بكونه أبا البشر مع تفضيل محمد ﷺ على الجميع، فلولا هذه القاعدة وهي تجويز اختصاص المفضول، بما ليس للفاضل للزم التناقض، واعلم أنَّ تفضيل الملائكة، والأنبياء صلوات الله تعالى عليهم أجمعين إنما هو بالطاعات، وكثرة المثوبات

. . . .

فمضى الجان ـ أي وهو في صورة حية ـ نحو الطواف، فطاف بالبيت سبعاً، وصلّى خلف المقام ركعتين ثم أقبل منقلباً حتى إذا كان ببعض دور بني سهم عرض له شاب من بني سهم أحمر أكثف أزرق أحول أعسر، فقتله فثارت بمكة غبرة حتى لم تبصر لها الجبال. قال أبو الطفيل: وبلغنا أنه إنما تثور تلك الغبرة عند موت عظيم من الجن قال فأصبح من بني سهم على فراشهم موتى كثير من قبل الجن، فكان فيهم سبعون شيخاً أصلع سوى الشباب قال فنهضت بنو سهم وحلفاؤها ومواليها وعبيدها فركبوا الجبال والشعاب بالثنية فما تركوا حية ولا عقرباً وخنفساء ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض إلاّ قتلوه، فأقاموا بذلك ثلاثاً فسمعوا في الليلة الثالثة على أبي قبيس هاتفاً يهتف بصوت له جهوري يسمع بين الجبلين: يا معشر قريش الله الله، فإنَّ لكم أحلاماً وعقولاً اعذرونا اعذرونا من بني سهم فقد قتلوا منا أضعاف ما قتلنا منهم ادخلوا بيننا وبينهم بصلح نعطيهم، ويعطونا العهد والميثاق أنْ لا يعود بعضنا لبعض بسوء أبداً، ففعلت ذلك قريش واستوثقوا لبعضهم من بعض فسميت بنو سهم العياطلة قتلة الجن. المراد منه فانظره. وثالثها تفضيل الذهب على الفضة بجودة البنية، فإنَّ بنية الذهب ملتززة متداخلة، وبنية الفضة متفشفشة رخوة، وسبب ذلك كما قيل إنَّ طبخ الذهب طال تحت الأرض بحر الشمس أربعة آلاف سنة، والفضة لم يحصل لها ذلك فكانت بنية الذهب أفضل من بنية الفضة.

(القاعدة العشرون) التفضيل باختيار الرب تعالى لمن يشاء على من يشاء، ولما يشاء على ما يشاء بأنْ يفضل أحد المتساويين من كل وجه على الآخر كتفضيل شاة الزكاة على شاة التطوع وتفضيل فاتحة الكتاب داخل صلاة الفرض على الفاتحة خارج الصلاة وحج الفرض على تطوعه، فإنَّ الواجب أفضل مما ليس بواجب وكتفضيل الأذكار في الصلاة على مثلها خارج الصلاة.

(خاتمة) نسأل الله حسنها في مهمات :

والأحوال السنيات، وشرف الرسالات، والدرجات العليات، فمن كان فيها أتم فهو أفضل، وكذلك التفضيل بين العبادات إنما هو بمجموع ما فيها، فقد يختص المفضول بما ليس للفاضل كاختصاص الجهاد بثواب الشهادة، والصلاة أفضل منه، وليس فيها ذلك، والحج أفضل من الغزو، وكذلك الحج فيه تكفير الذنوب كبيرها، وصغيرها.

وجاء في الحديث «من حج فلم يرفث، ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» وهو يقتضي الذنوب كلها، والتبعات لأنه يوم الولادة كان كذلك، وقد ورد في بعض الأحاديث أنّ الله تعالى تجاوز لهم عن الخطيآت، وضمن عنهم التبعات، والصلاة ليس فيها ذلك مع أنها أفضل من الحج، وما ذلك إلا لأنه يجوز أنْ يختص المفضول بما ليس للفاضل، وقد تقدم أنّ الشيطان يفر من الأذان، والإقامة، ولا يفر من الصلاة مع أنها أفضل منهما، وقد تقدم تفضيله، وأنه يخرج على هذه القاعدة، ثم اعلم أنّ المفضولات منها ما يطلع على سبب تفضيله، ومنها لا يعلم إلاّ بالسمع المنقول عن صاحب الشريعة كتفضيل مسجده ﷺ، وأنّ الصلاة فيه خير من ألف صلاة في غيره، وفي المسجد الحرام بألف ومائة وفي بيت المقدس بخمسمائة صلاة، وهذه أمور لا تعلم إلا بالسمعيات، ومن تفضيل المدينة على مكة عند مالك رحمه الله، ومكة على المدينة عند الشافعي رضي الله عنه لا يعلم ذلك

. . . .

(المهم الأول): أنّ تفضيل الأزمان والبقاع قسمان الأول دنيوي كتفضيل الربيع على غيره وكتفضيل بعض البلدان بالثمار والأنهار، وطيب الهواء وموافقة الأهواء، والثاني ديني كتفضيل الثلث الأخير من الليل على غيره من الأزمنة بإجابة الدعوات، ومغفرة الزلات وإعطاء السؤال ونيل الآمال ورمضان على الشهور وعاشوراء، ويوم عرفة وأيام البيض والجمعة والخميس والاثنين، ونحو ذلك مما ورد الشرع بتفضيله وتعظيمه على ما عداه من الأزمنة، وكتفضيل مكة والمدينة وبيت المقدس وعرفة والمطاف والمسعى ومزدلفة ومنى، ومرمى الجمار ونحو ذلك من البقاع التي ورد الشرع بتفضيلها على غيرها، ومن الأقاليم المفضلة شرعاً اليمن لقوله ﷺ: «الإيمان يماني والحكمة يمانية» والمغرب لقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أهل المغرب قائمين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله» وهم كذلك.

(المهم الثاني): المفضلات ثلاثة أقسام، الأول: ما يطلع على سبب تفضيله كتفضيل الصلاة بعد الإيمان على سائر العبادات، وذلك أنه قد مر أنّ أقسام تصرف العبادة أربعة:

(أحدها) حق الله تعالى فقط كالمعارف والإيمان بما يجب، ويستحيل ويجوز عليه سبحانه وتعالى.

(وثانيها) حق العبادة فقط بمعنى أنهم متمكنون من إسقاطه، وإلاّ فكل حق للعبد ففيه حق لله تعالى وهو أمره عز وجل بإيصاله إلى مستحقه كأداء الديون ورد المغصوب والودائع.

(وثالثها) حق الله تعالى، وحق العباد والغالب مصلحة العباد كالزكوات والصدقات والكفارات، والأموال المنذورات والضحايا والهدايا والوصايا، والأوقاف.

(ورابعها) حق لله تعالى، وحق لرسوله ﷺ وللعباد كالأذان فحقه تعالى التكبيرات والشهادة بالتوحيد، وحق رسوله الشهادة له بالرسالة، وحق العباد الإرشاد للأوقات في حق النساء والمنفردين، والدعاء

إلا بالنصوص، وقد ذكرت في موضعها من الفقه، وإنما المقصود ههنا تحرير القواعد الكلية والتنبيه عليها أما جزئيات المسائل، ففي مواضعها تنبيه يطلع منه على تفضيل الصلاة على سائر العبادات، فنقول: تقرر ان تصرف العباد على أربعة أقسام:

(أحدها) حق الله تعالى فقط كالمعارف، وكالإيمان بما يجب، ويستحيل، ويجوز عليه سبحانه، وتعالى.

(وثانيها) حق العباد فقط بمعنى أنهم متمكنون من إسقاطه، وإلا فكل حق للعبد، ففيه حق لله تعالى، وهو أمره عز وجل بإيصاله إلى مستحقه كأداء الديون، ورد الغصوب، والودائع.

(وثالثها) حق لله تعالى وحق للعباد، والغالب مصلحة العباد كالزكوات، والصدقات، والكفارات، وكالأموال المنذورات، والضحايا، والهدايا، والوصايا، والأوقاف.

(ورابعها) حق لله تعالى وحق لرسوله ﷺ وللعباد كالأذان، فحقه تعالى التكبيرات، والشهادة بالتوحيد وحق رسوله الشهادة له بالرسالة، وحق العباد الإرشاد للأوقات في حق النساء، والمنفردين، والدعاء للجماعات في حق المقتدين، والصلاة مشتملة على حق الله تعالى كالنية، والتكبير، والتسبيح، والتشهد والركوع، والسجود، وما يصحبها من

. . . .

للجماعات في حق المقتدين والصلاة مع كونها من المقاصد قد اشتملت على حق الله تعالى كالنية والتكبير، والتسبيح والتشهد والركوع والسجود وما يصحبها من الحركات والتروك والكف عن الكلام وكثير الأفعال، وعلى حقه ﷺ كالصلاة عليه والتسليم عليه والشهادة له بالرسالة وعلى حق المكلف، وهو دعاؤه لنفسه في القيام بالهداية والاستقامة على العبادة وغيرها والقنوت، وفي السجود والجلوس لنفسه وقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والسلام على رسول الله ﷺ، والتسليم آخر الصلاة على الحاضرين، فلذا قال ﷺ: «أفضل أعمالكم الصلاة».

(القسم الثاني) ما لا يعلم تفضيله إلاّ بالسمع المنقول عن صاحب الشريعة كتفضيل مسجده ﷺ وأنّ الصلاة فيه خير من ألف صلاة في غيره، وفي المسجد الحرام بألف ومائة، وفي بيت المقدس بخمسمائة صلاة، فإنّ هذه أمور لا تعلم إلاّ بالسمعيات.

(القسم الثالث) ما تفضيله بأمور نعلمها، وأمور لا نعلمها إلاّ بالسمع المنقول عن صاحب الشريعة كتفضيل المدينة على مكة في مشهور مذهبنا فمن جهة المعلوم بوجوه ككونها مهاجر سيد المرسلين وموطن استقرار الدين، وظهور دعوة المؤمنين ومدفن سيد الأولين والآخرين وبها كمل الدين واتضح اليقين وحصل العز والتمكين، وكان النقل عن أهلها أفضل النقول وأصح المعتمدات لأنّ الأبناء فيه ينقلون عن الآباء والأخلاف عن الأسلاف، فيخرج النقل عن حيز الظن والتخمين إلى حيز العلم واليقين، ومن جهة النصوص بوجوه:

(أحدها) قوله ﷺ: «المدينة خير من مكة».

(وثانيها) دعاؤه ﷺ بمثل ما دعا به إبراهيم عليه السلام لمكة ومثله معه.

الحركات، والتروك، والكف عن الكلام، وكثير الأفعال، وعلى حقه ﷺ كالصلاة عليه، والتسليم عليه، والشهادة له بالرسالة، وعلى حق المكلف، وهو دعاؤه لنفسه بالهداية، والاستقامة على العبادة، وغيرها والقنوت، ودعاؤه في السجود، والجلوس لنفسه وقوله: السلام علينا، وعلى عباد الله الصالحين، والسلام على رسول لله ﷺ والتسليم آخر الصلاة على الحاضرين، ولهذه الوجوه، ونحوها كانت الصلاة أفضل الأعمال بعد الإيمان، وفي الحديث عن رسول الله ﷺ «أفضل أعمالكم الصلاة» فهي من المفضلات التي علم سبب تفضيلها، وأما تفضيل مكة على المدينة، أو المدينة على مكة، فبأمور نعلمها، وأمور لا نعلمها، فمن المعلوم كون المدينة مهاجر سيد المرسلين وموطن استقرار الدين، وظهور دعوة المؤمنين، ومدفن سيد الأولين، والآخرين وبها كمل الدين، واتضح اليقين، وحصل العز، والتمكين، وكان النقل من أهلها أفضل النقول وأصح المعتمدات لأنّ الأبناء فيه ينقلون عن الآباء، والأخلاف عن الأسلاف، فيخرج النقل عن حيز الظن، والتخمين إلى حيز العلم، واليقين ومن جهة النصوص بوجوه أحدها قوله ﷺ «المدينة خير من مكة» وهو

. . . .

(وثالثها) قوله ﷺ: «اللهم أنهم أخرجوني من أحب البقاع إليّ فأسكني أحب البقاع إليك»، وما هو أحب إلى الله يكون أفضل، والظاهر استجابة دعائه ﷺ، وقد أسكنه المدينة فتكون أفضل البقاع، وهو المطلوب.

(ورابعها) قوله ﷺ: «لا يصبر على لأوائها وشدتها أحداً إلاّ كنت له شفيعاً وشهيداً يوم القيامة».

(وخامسها) قوله ﷺ: «إنّ الإيمان ليأزر إلى المدينة تأزر الحية إلى حجرها» أي تأوي.

(وسادسها) قوله ﷺ: «إنّ المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد».

(وسابعها) قوله ﷺ: «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة» وكتفضيل مكة على المدينة في مقابل مشهور مذهبنا، فمن جهة المعلوم بوجوه:

(أحدها) وجوب الحج والعمرة على الخلاف في وجوب العمرة والإتيان للمدينة لا يجب.

(وثانيها) إقامة النبي ﷺ بها ثلاث عشرة سنة وبالمدينة عشراً.

(وثالثها) ما من نبي إلاّ حجها آدم فمن سواه من الأنبياء والمرسلين، وإنما كثرة الطارئين للمدينة من عباد الله الصالحين لا من الأنبياء.

(ورابعها) وجوب استقبالها.

(وخامسها) تحريم استقبالها واستدبارها عند قضاء الحاجة.

(وسادسها) تحريمها يوم خلق السموات والأرض ولم تحرم المدينة إلاّ في زمانه ﷺ.

(وسابعها) كونها مثوى إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام.

(وثامنها) كونها مولد سيد المرسلين ﷺ.

(وتاسعها) كونها لا تدخل إلاّ بإحرام.

(وعاشرها) الاغتسال لدخولها دون المدينة، ومن جهة النصوص بوجوه:

نص في الباب، ويرد عليه أنه وأنْ كان نصاً في التفضيل غير أنه مطلق في المتعلق، فيحتمل أنها خير من جهة سعة الرزق، والمتاجر، فما تعين محل النزاع.

(وثانيها) دعاؤه ﷺ بمثل ما دعا به إبراهيم ﷺ لمكة، ومثله معه، ويرد عليه أنه مطلق في المدعو به فيحمل ما صرح به في الحديث، وهو الصاع، والمد.

(وثالثها) قوله ﷺ: «اللهم إنهم أخرجوني من أحب البقاع إليَّ، فاسكني أحب البقاع إليك» وما هو أحب إلى الله يكون أفضل، والظاهر استجابة دعائه ﷺ وقد أسكنه المدينة، فتكون أفضل البقاع، وهو المطلوب، ويرد عليه أنَّ السياق لا يأبى دخول مكة في المفضل عليه لأياسه ﷺ في ذلك الوقت، فيكون المعنى فأسكني أحب البقاع إليك مما عداها، وإذا لم تدخل مكة في المفضل عليه احتمل أنْ تكون أفضل من المدينة، فتسقط الحجة مع أنه لم يصح من جهة النقل، ولو صح فهو من مجاز وصف المكان بصفة ما يقع فيه كما يقال: بلد طيب أي هواها، والأرض المقدسة أي قدس من فيها، أو من دخلها من الأنبياء صلوات الله، وسلامه عليهم لأنهم مقدسون من الذنوب، والخطايا، وكذلك الوادي المقدس أي قدس موسى عليه السلام فيه، والملائكة الحالون فيه، وكذلك وصفه عليه

. . . .

(أحدها) قوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ [التوبة: ٩].

(وثانيها) ثناء الله تعالى على البيت الحرام بقوله تعالى: ﴿إنَّ أول بيت وضع للناس الذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين﴾. [آل عمران: ٣].

(وثالثها)، ما رواه ابن ماجه أنَّ رسول الله ﷺ استقبل الحجر، ثم وضع شفتيه عليه وبكى طويلاً ثم التفت، فإذا هو بعمر بن الخطاب يبكي، فقال: «يا عمر ههنا تسكب العبرات». وروى البخاري في صحيحه أنَّ عمر بن الخطاب جاء إلى الحجر الأسود فقبله، ثم قال: أني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك، ما قبلتك. وروى أنَّ أبياً قال له أنه يضر وينفع، فإنه يأتي يوم القيامة، وله لسان ذلق يشهد لمن قبله واستلمه وهذه منفعة وقيل إنَّ علياً قال لعمر رضي الله عنهما: بل يضر وينفع، قال له: وكيف ذلك؟ قال: إنَّ الله تعالى لما أخذ الميثاق على الذرية كتب كتاباً، ولقمه هذا الحجر فهو يشهد للمؤمنين بالوفاء، وعلى الكافرين بالجحود. قال الأمير في مناسكه: إنما طلب التكبير عنده إشارة إلى أنَّ تقبيله إنما هو امتثالاً لأمر الله تعالى، وتعظيماً لما أمر الله بتعظيمه واقتداء بنبيه ﷺ لا كما يصنع المشركون بأصنامهم، فإنَّ الله تعالى أكبر من أنْ يشرك معه غيره وههنا لطيفة، وهي أنَّ هذا الحجر مسّه فم النبي ﷺ، فإنه قبله وعلى التبرك بذلك تبذل النفوس، وأيضاً ورد أنه يمين الله في أرضه ومن اليمن وهو البركة، والناس تتعبد بتقبيله كما تقبل أيدي الملوك.

(ورابعها) ما جاء في الحديث من حج فلم يرفث، ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه، وهو يقتضي الذنوب كلها والتبعات لأنه يوم الولادة كان كذلك وقد ورد في بعض الأحاديث أنَّ الله تعالى تجاوز لهم عن الخطيّآت، وضمن عنهم التبعات ولو كان لملك داران فأوجب على عباده أنْ يأتوا إحداهما، ووعدهم على ذلك مغفرة سيآتهم ورفع درجاتهم دون الأخرى لعلم أنها أفضل.

الصلاة والسلام البقعة بالمحبة، وهو وصف لها بما جعله الله تعالى فيها مما يحبه الله تعالى، ورسوله، وهي إقامته ﷺ بها وإرشاد الخلق إلى الحق، وقد اقتضى ذلك التبليغ، وتلك القربات، فبطل الوصف الموجب للتفضيل على هذا التقدير.

(ورابعها) قوله ﷺ: «لا يصبر على لاوائها، وشدتها أحد إلا كنت له شفيعاً وشهيداً يوم القيامة» ويرد عليه سؤالان أحدهما أنه يدل على الفضل لا على الأفضلية، وثانيها أنه مطلق في الزمان، فيحمل على زمانه ﷺ والكون معه لنصرة الدين، ويعضده خروج الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاته إلى الكوفة، والبصرة، والشام، وغير ذلك من البلاد.

(وخامسها) قول ﷺ: «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها» أي تأوي، ويرد عليه أن ذلك عبارة عن إتيان المؤمنين لها بسبب وجوده ﷺ فيها حال حياته، فلا عموم له في الأزمان، ولا بقاء لهذه الفضيلة بعده لخروج الصحابة رضي الله عنهم إلى العراق، وغيره وهم أهل الإيمان وخبر رسول الله ﷺ حق، فيحمل على زمان يكون الواقع فيه ذلك تحقيقاً لصدقه ﷺ.

(وسادسها) قوله ﷺ: «إن المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد» ويرد عليه

. . . .

(وخامسها) قد مر عن الباجي أنّ حديث حسنات الحرم بمائة ألف إذا ثبت صريح في أنّ نفس مكة أفضل من نفس المدينة، وفي الرهوني عن سيدي أحمد بابا وقد كثر الاحتجاج في كل من الفريقين بما أكثره خصائص، وهي إنما تدل على الفضيلة لا الأفضلية لأنّ المفضول قد يختص بشيء عن الفاضل، ولا يلزمه منه تفضيله به، فالأذان يفر منه الشيطان دون الصلاة تأمل نعم حديث المدينة خير من مكة نص في تفضيلها، إلاّ أنه ضعيف، بتصرف.

(المهم الثالث) أن الأسباب الموجبة للتفضيل قد تتعارض، فيكون الأفضل من حاز أكثرها وأفضلها والتفضيل إنما يقع بين المجموعات، وقد يختص المفضول ببعض الصفات الفاضلة، ولا يقدح ذلك في التفضيل عليه لقوله ﷺ: «أقضاكم عليٌّ وأفرضكم زيد وأقرأكم أُبي، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل رضي الله عنهم»، مع أنّ أبا بكر رضي الله عنه أفضل الجميع، وقد تقدم ذلك، وأنّ الشيطان يفر من الأذان والإقامة، ولا يفر من الصلاة مع أنها أفضل منهما، وكاختصاص سليمان عليه السلام بالملك العظيم ونوح عليه السلام بإنذار المئين من السنين وآدم ﷺ بكونه أبا البشر مع تفضيل محمد ﷺ على الجميع، وكاختصاص الجهاد بثواب الشهادة مع أنّ الصلاة والحج أفضل منه، وليس فيهما ذلك وكاختصاص الحج بتكفير الذنوب كبيرها وصغيرها بل والتبعات كما علمت مع أنّ الصلاة أفضل منه، وليس فيها ذلك، وكاختصاص مكة بأن العمل فيها أكثر من العمل في المدينة مع أن المدينة في مشهور مذهب مالك أفضل لما رواه أحمد وابن حيان في صحيحه عن عبدالله بن الزبير رضي الله عنهما أنّ النبي ﷺ قال: «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلاّ المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة في مسجدي» فيحمل الاستثناء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلاّ المسجد الحرام على ظاهره

أنه مطلق في الأزمان فيحمل على زمانه ﷺ لخروج الصحابة بعده، فيلزم أنْ يكونوا خبثاً وليس كذلك.

(وسابعها) قوله ﷺ: «ما بين قبري، ومنبري روضة من رياض الجنة» ويرد عليه أنه يدل على فضل ذلك الموضع لا المدينة، وأما مكة شرفها الله تعالى، ففضلت بوجوه.

(أحدها) وجوب الحج، والعمرة على الخلاف في وجوب العمرة، والمدينة يندب لإتيانها ولا يجب.

(وثانيها) أنّ إقامة النبي ﷺ كان بمكة بعد النبوة أكثر من المدينة فأقام بمكة[1] **(ثلاثة عشر)** سنة، وبالمدينة عشراً غير أنه يرد على هذا الوجه أنّ تلك العشرة كان كماله ﷺ، وكمال الدين فيها أتم، وأوفر، فلعل ساعة بالمدينة كانت أفضل من سنة بمكة، أو من جملة الإقامة بها، وثالثها فضلت المدينة بكثرة الطارئين من عباد الله الصالحين، وفضلت مكة بالطائفين من الأنبياء، والمرسلين، فما من نبي إلا حجها آدم، فمن سواه، ولو كان للملك داران، فأوجب على عباده أنْ يأتو أحداهما، ووعدهم على ذلك بمغفرة سيئاتهم، ورفع درجاتهم دون الأخرى لعلم أنها عنده أفضل.

. . . .

للزيادة، وأنّ الصلاة في المسجد الحرام أفضل لأنّ حديث ابن الزبير منطوق وقع صريحاً، فلا يعارضه مفهوم حديث أبي هريرة وإنْ كان صحيحاً بناء على أنّ معناه كما قال ابن نافع وأشهب في روايته عن مالك وجماعة من أصحابه أنّ الصلاة في مسجد ﷺ أفضل من الصلاة في سائر المساجد بألف صلاة إلاّ المسجد الحرام، فإنّ الصلاة في مسجد الرسول ﷺ أفضل من الصلاة في المسجد الحرام بدون الألف أي بتسع مائة وعلى غيره بألف محتجين بما روى في مسند الحميدي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه صلاة في المسجد الحرام خير من مائة صلاة فيما سواه على أنه لا يتم الاحتجاج به لأنه يدل على أنّ صلاة في المسجد الحرام خير من مائة صلاة في مسجد المدينة لأنه داخل فيما سواه من غير ذكر استثناء في مبناه وعليه جرى الأصل فيما مر عنه من أنّ الصلاة في مسجده ﷺ خير من ألف صلاة في غيره، وفي المسجد الحرام بألف ومائة بل قد مرّ عن الرهوني عن سيدي أحمد بابا أنّ حديث «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة في غيره من المساجد إلاّ المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من الصلاة في مسجدي هذا بمائة صلاة».

قال ابن عبد البر حديث صحيح على شرط الشيخين، وهو الحجة عند التنازع، وهو صريح أي في تفضيل مسجد مكة يدفع ما قيل في الحديث الصحيح إلاّ المسجد الحرام باحتمال أنه أفضل منه بدون ألف أو بتأولهما، فلذا قال مالك أنّ أسباب التفضيل لا تنحصر في مزيد المضاعفة فالصلوات الخمس بمنى عند التوجه لعرفة أفضل منها بمسجد مكة، وإنْ انتفت عنها المضاعفة كما يؤخذ من حاشية شيخنا على توضيح

---

(١) الصواب العكس.

(ورابعها) أنّ التعظيم، والاستلام نوع من الاحترام، وهما خاصان بالكعبة.

(وخامسها) وجوب استقبالها يدل على تعظيمها.

(وسادسها) تحريم استقبالها، واستدبارها عند قضاء الحاجة يدل على تعظيمها، ولم يحصل ذلك لغيرها.

(وسابعها) تحريمها يوم خلق الله السموات، والأرض، ولم تحرم المدينة إلا في زمانه ﷺ، وذلك دليل فضلها.

(وثامنها) كونها مثوي إبراهيم وإسماعيل عليهما الصلاة، والسلام.

(وتاسعها) كونها مولد سيد المرسلين ﷺ.

(وعاشرها) كونها لا تدخل إلا بإحرام، وذلك يدل على تعظيمها، وحادي عشرها قوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس، فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ [التوبة: ٩] وثاني عشرها الاغتسال لدخولها دون المدينة، وثالث عشرها ثناء الله تعالى على البيت الحرام.

إن أول بيت وضع للناس للذي بمكة مباركاً، وهدىً للعالمين، واعلم أنّ تفضيل

....

المناسك على أنّ في حاشية الرهوني على عبق عن سيدي أحمد بابا أنّ هذا تضعيف نوع من العبادة، ولا يلزم منه طرده في جميع أنواعها مع أنه معارض بما في الصحيحين من قوله ﷺ: «اللهم اجعل بالمدينة ضعف ما بمكة من البركة» قال: وأما احتجاج أبي الوليد بن رشد بأن الله سبحانه جعل في مكة قبلة وكعبة الحج، وبأنه ﷺ جعل لها مزية بتحريم الله سبحانه إياها بقوله إنّ الله حرم مكة، ولم يحرمها الناس وأنه قد أجمع أهل العلم على وجوب الجزاء على من صاد بحرمها، ولم يجمعوا على وجوبه على من صاد بحرم المدينة، وبأنّ جماعة رأوا أنّ تغلظ الحدود في حرم مكة لحرمته، ولا تقام فيه لقوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ ولم يقل أحد بذلك في حرم المدينة فجوابه أنّ المدينة موطن إقامته ﷺ ومهاجره، وموطن ومهاجر أصحابه المجمع على أنهم أفضل هذه الأمة، ومدفن جسده الشريف بعد موته ﷺ، وهو أشرف من الكعبة ومن جميع المخلوقات، وقد انعقد الإجماع على أنّ الروضة المشرفة أفضل بقاع الأرض والسماء، فيكون ما قاربها وجاورها أفضل من غيره:

بجيرانها تغلو الديار وترخص

فتأمله بأنصاف. قلت: وفي الحطاب على المختصر عن الشيخ السمهودي في تاريخ المدينة نقل عياض وقبله أبو الوليد والباجي وغيرهما الإجماع على تفضيل ما ضم الأعضاء الشريفة على الكعبة، بل نقل التاج السبكي عن ابن عقيل الحنبلي أنها أفضل من العرض، وصرّح التاج الفاكهي بتفضيلها على السموات، قال: بل الظاهر المتعين جميع الأرض على السموات لحلوله ﷺ بها وحكاه بعضهم عن الأكثر بخلق الأنبياء منها ودفنهم فيها، لكن قال النووي والجمهور على تفضيل السماء على الأرض أي ما عدا ما ضم الأعضاء الشريفة، فاندفع قول الأصل أنّ قوله ﷺ: «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»، إنما يدل على

الأزمان، والبقاع قسمان: تفضيل دنيوي كتفضيل الربيع على غيره، وكتفضيل بعض البلدان بالثمار، والأنهار، وطيب الهواء، وموافقة الأهواء، وديني كتفضيل رمضان على الشهور، وعاشوراء على الأيام، وكذلك يوم عرفة، وأيام البيض، وعشر المحرم والخميس، والاثنين، ونحو ذلك مما ورد الشرع بتفضيله، وتعظيمه من الأزمنة، والبقاع نحو مكة، والمدينة وبيت المقدس، وعرفة، والمطاف، والمسعى، ومزدلفة ومنى، ومرمى الجمار، ومن الأقاليم اليمن لقوله ﷺ: «الإيمان يماني، والحكمه يمانية» والمغرب لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزال طائفة من أهل المغرب قائمين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله، وهم كذلك» ومن الأزمنة الثلث الأخير من الليل فضله الله تعالى بإجابة الدعوات، ومغفرة الزلات، وإعطاء السؤال، ونيل الآمال وأسباب التفضيل كثيرة لا أقدر على أحصائها خشية الأسهاب، وإنما بعثني على الوصول فيها إلى هذه الغاية ما أنكر بعض فضلاء الشافعية على القاضي عياض رحمهما الله تعالى من قوله إنّ الأمة أجمعت على أنّ البقعة التي ضمت أعضاء رسول الله ﷺ أفضل البقاع، فقال: الثواب هو سبب التفضيل، والعمل ههنا متعذر، فلا ثواب فكيف يصح هذا الإجماع، وشنع عليه كثيراً، فأردت أنْ أبين تعدد الأسباب في ذلك، فبطل ما قاله من الرد على القاضي، وبلغني أيضاً عن المأمون بن الرشيد الخليفة أنه قال: أسباب التفضيل أربعة، وكلها كملت في علي رضي الله عنه،

. . . .

فضل ذلك الموضع لا المدينة، على أنّ تحريم الله مكة والإجماع على وجوب جزاء صيدها، وروؤية تغلظ الحدود في حرمها وأنها لا تقام فيه مزايا تقتضي الفضيلة لا الأفضلية، وأما الاحتجاج بأنّ النبي ﷺ أقام بمكة ثلاث عشرة سنة وبالمدينة عشراً.

فجوابه كما قال الأصل إنّ تلك العشرة كان كماله ﷺ، وكمال الدين فيها أتم وأوفر فلعل ساعة بالمدينة كانت أفضل من سنة بمكة أو من جملة الإقامة بها. قال الرهوني: وأما الاحتجاج بحديث الترمذي وصححه عبدالله بن عدي مرفوعاً والله أنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلى الله فجوابه كما قال ابن العربي أنّ معنى قوله لخير أرض الله أما أنه قاله قبل علمه بتفضيل المدينة أو خير ما عداها. قلت: على أنه قد مرّ في وجوه تفضيل المدينة قوله ﷺ: «اللهم أنهم أخرجوني من أحب البقاع إليّ فأسكني أحب البقاع إليك» وقوله ﷺ: «المدينة خير من مكة»، وهو نص في الباب وإنْ قال الأصل إنّ الثاني مطلق في المتعلق، فيحتمل أنها خير من جهة سعة الرزق والمتاجر وأنّ سياق الأول يقتضي عدم دخول مكة في المفضل عليه لأياسه ﷺ في ذلك الوقت، فيكون المعنى فأسكني أحب البقاع إليك مما عداها ويحتمل أنْ تكون أفضل من المدينة على أنه لم يصح من جهة الفعل، ولو صح فهو من مجاز وصف المكان بصفة ما يقع فيه، والمعنى فأسكني أحب البقاع إليك بما جعلته فيها مما يحبه الله تعالى ورسوله من إقامته ﷺ بها وإرشاد الخلق إلى الحق كما يقال بلد طيب أي هواها، والأرض المقدسة أي قدس من فيها أو من دخلها من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم لأنهم مقدسون من الذنوب والخطايا، والوادي المقدس أي قدس موسى عليه السلام فيه، والملائكة الحالون فيه. إذ يكفي كونهما ظاهرين في المطلوب لأنّ الاحتجاج بمجموع أسباب

فهو أفضل الصحابة وأخذ يرد بذلك على أهل السنة، فأردت أيضاً أنْ أبطل ما ادعاه من الحصر، ومسائل التفضيل كثيرة بين الصحابة، وبين الأنبياء، والملائكة وهي أشبه بأصول الدين، وهذا الكتاب إنما قصدت فيه ما يتعلق بالقواعد الفقهية خاصة، فلذلك اقتصرت على تفضيل الصلاة، ومكة والمدينة لأنها من المسائل الفقهية، وأحلت مع عداها على موضعه، والله الموفق.

. . . .

التفضيل لأيهما فقط حتى يسقطا بمجرد الاحتمال، فافهم وأما قول أبي الوليد بن رشد، ولا حجة في الأحاديث المرغبة في سكنى المدينة على تفضيلها. أما دعاؤه ﷺ بمثل ما ادعا به إبراهيم ﷺ لمكة ومثله معه فلأنه مطلق في المدعو به، فيحمل على ما خرج به في الحديث من الصاع والمد ولا يلزم من أنْ يبارك لهما في مدينتهم وصاعهم ومدهم أنْ تكون بذلك أفضل من مكة وأما قوله ﷺ: «أمرت بقرية تأكل القرى»، فلأنه إنما أخبر أنّه أمر بالهجرة إلى قرية تفتح منها البلاد وأما قوله ﷺ: «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها» وقوله ﷺ: «إنَّ المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد» وقوله ﷺ: «لا يصبر على لاوائها وشدتها أحد إلاّ كنت له شفيعاً وشهيداً يوم القيامة» فلحملها على زمانه ﷺ والكون معه لنصرة الدين قال الأصل، ويعضده خروج الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاته إلى الكوفة والبصرة والشام وغير ذلك من البلاد على أنَّ قوله ﷺ: «لا يصبر» الخ، يدل على الفضل لا على الأفضلية، فلا يتم في جميعها كما قال الرهوني لأنّه يقتضي أنَّ الترغيب في سكنى المدينة خاص بحياته ﷺ مع أنَّ الأحاديث الدالة على أنَّ سكناها خير من غيرها بعد موته ﷺ ثابتة في البخاري وغيره. قال: وقوله إنَّ معنى حديث أنَّ الإيمان ليأرز إلى المدينة أنَّ الناس ينتابون إليها في حياته ﷺ للدخول في الإسلام ليس نصاً في الحديث، ولا ظاهراً منه وقد فهم غيره على خلاف ذلك قال عياض في المشارق قوله إنَّ الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها، كذا لأكثرهم بكسر الراء وكذا قيدناه من شيوخنا في هذه الكتب وغيرها، وكذا قيده الأصيلي بخطه وزاد دي ابن سراج يأرز بالضم وقيده بعضهم عن كتاب القابسي يأرز بالفتح، وحكى عنه أنه هكذا سمعه من المروزي ومعناه ينضم، ويجتمع وقيل يرجع كما جاء في الحديث الآخر ليعودن كل إيمان إلى المدينة منها بلفظها، وفي الصحاح ما نصه وارز، فلانٌ يأرز إرزاً وأروزاً إذا تضام وتقبض من بخله فهو أروز، ثم قال وفي الحديث أنَّ الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها أي ينضم إليها فيجتمع بعضه إلى بعض فيها منه بلفظه. قلت وما ذكره الأصل من التعضيد مدفوع بما في الموطأ عن سفيان بن أبي زهير أنّه قال: سمعت رسول الله ﷺ: «يفتح اليمن فتأتي قوم يبسون، فيتحملون بأهليهم، ومن أطاعهم والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، ويفتح الشام الخ. . . ويفتح العراق الخ. . .»، قال الباجي: وقوله ﷺ: «والمدينة خير لهم» الخ. . . يريد والله أعلم أنَّ ما يفوتهم من الأجر بالانتقال عنها أعظم وأفضل مما ينالونه من الخصب وسعة العيش، حيث ينتقلون إليه من اليمن والشام والعراق. وما في الموطأ أيضاً وحدثني مالك أنه بلغه أنَّ عمر بن عبدالعزيز حين خرج من المدينة التفت إليها فبكى، ثم قال: يا مزاحم نخشى أنْ نكون ممن نفت المدينة. قال الباجي: يريد عمر بن عبدالعزيز والله أعلم ما روي عن النبي ﷺ أنها تنفي خبثها، فخاف أنْ يكون ممن نفته المدينة لكونه من الخبث لمخالفة سنة أو ضلال عن هدى، ومثله من أهل الفضل والدين يخاف على نفسه فافهم.

. . . .

. . . .

(المهم الرابع) مسائل التفضيل بين الصحابة والأنبياء والملائكة، وإنْ كانت كثيرة إلاّ أنها ترجع إلى التفضيل بالطاعات وكثرة المثوبات والأحوال السنيات، وشرف الرسالات والدرجات العليات، فمن كان فيها أتم فهو أفضل قال الشيخ عبدالسلام على الجوهرة وتلخيص ما أشار إليه الناظم أولاً وآخراً أنَّ نبينا محمداً ﷺ أفضل المخلوقات على العموم، ويليه إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى، ثم نوح ثم بقية الرسل، ثم الأنبياء غير الرسل، ثم هم فيما بينهم متفاضلون أيضاً عند الله ثم أرأس رسل الملائكة، ثم من يليه منهم، ثم بقية رسلهم، ثم بقيتهم غير الرسل، ثم هم متفاضلون أيضاً فيما بينهم، ثم قال وقد علم من النظم أنَّ التفضيل أما باعتبار أفراد الصحابة فأبو بكر هو الأفضل، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، وأما باعتبار الأصناف فأفضلهم الخلفاء الأربعة ثم الستة الباقية من العشرة، ثم بقية البدريين، ثم بقية أصحاب أُحد ثم بقية أهل بيعة الرضوان بالحديبية وهو في كلام الشمس البرماوي.

وهذه المسائل وإنْ كانت أشبه بأصول الدين إلاّ أنَّ لها تعلقاً بالفقه بوجه ما سيما على قول من قال الحكم الشرعي ما أخذ من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا على طريق الاعتداد لا الاستقلال كأغلب مسائل التوحيد التي يستقل بها العقل وهذا الكتاب المقصود الاقتصار فيه على ما يتعلق بالقواعد الفقهية خاصة ولو بوجه ما والله سبحانه وتعالى أعلم وصلّ الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

(قد تمّ بحمد الله تعالى الربع الثاني من تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية ويليه الربع الثالث، وأوله الفرق الرابع عشر والمائة)

أسأل الله تعالى بوجاهة وجه نبيه الكريم أنْ يبلغني تكميل الربعين الباقيين على ما يرام، وأنْ يجعله في حيز القبول، وفي غاية التقويم وصلّ الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

الفهرس